

ÉTUDES
sociales et psychologiques
ascétiques et mystiques

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE TÉQUI :

- Hors de l'Eglise point de salut.* In-12. 2^e édition.
La Causalité intrusmentale en Théologie. In-12. nouv. édition
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.
Le Mystère de la Rédemption. In-12. 4^e édition.
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. 4^e édition.
Le Mystère de l'Incarnation. In-12. 4^e édition
La Sainte Eucharistie. In-12. 4^e édition.
La Vierge-Prêtre. In-12. 3^e édition.
Les Dominicaines de Pellevoisin.
Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes.
3^e édition.
-

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

- Les Vœux de religion contre les attaques actuelles.* In-12.
La Fraternité du Sacerdoce et de l'Etat religieux. In-12.
Le Rosaire et la Sainteté. In-12.
La Lumière et la Foi. In-12.
Marie pleine de grâce. In-12.

Cursus Philosophiae ad Theologiam Doctoris Angelici propæ deuticus. Editio Tertia. Six volumes in-8° :

- I. *Logica.*
- II. *Philosophia naturalis.* I. P. *Cosmologia.*
- III. *Philosophia naturalis.* II. P. *Biologia et Psychologia.*
- IV. *Metaphysica psychologica.*
- V. *Metaphysica ontologica.* I.
- VI. *Metaphysica ontologica.* II.

Tractatus dogmatici, 4 vol. in-8.

R. P. Éd. HUGON, o. p.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADEMIE ROMAINE DE SAINT-TOMAS D'AQUIN

ÉTUDES sociales et psychologiques ascétiques et mystiques

La vraie Société des Nations. — L'union des Églises. — Les maladies de la volonté. — La psychologie de la conversion — Les vertus actives et les vertus passives. — La profession religieuse et les œuvres. — La mystique de saint Thomas d'Aquin.

Property of
PARIS-6^e PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR CBSK
82, RUE BONAPARTE, 82
—
1924 Please return to
Graduate Theological
Union Library

APPROBATIONS

NIHIL OBSTAT :

Rome, 19 mars 1924.

Fr. LÉONARD LEHU, O. P. S. Th. M.

Fr. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. S. Th. M.

IMPRIMATUR :

Fr. LUDOVICUS THEISSLING,

M. G. O. P.

IMPRIMATUR :

Parislis, die 17a septembris 1924.

J. LAPALME,

V. g

PRÉFACE

Le but de ces modestes études est de mettre à la portée du grand public la doctrine catholique sur divers problèmes spécialement débattus de nos jours.

L'Eglise nous en donne la solution soit par ses déclarations proprement dites soit par l'enseignement de ses Docteurs.

Puisque tout le monde parle de la Société des Nations, n'est-il pas souverainement opportun de rappeler les principes chrétiens qui devraient la régir? Et, comme certains idéalistes imaginent aussi une Société des Eglises, nous complétons le sujet en consacrant quelques pages à l'union des Eglises à notre époque.

Les questions psychologiques d'un intérêt singulier ont trait aux maladies de la volonté, dont une école s'est fait une sorte de spécialité, et à la psychologie de la conversion, que nos apologistes ont explorée avec succès.

L'ascétisme chrétien suppose une notion très

QCC : 777

exacte des vertus évangéliques, ainsi que de la profession religieuse, et, pour orienter les âmes dans le vrai chemin de la perfection, il importe de leur montrer dans une vue d'ensemble toute la Mystique de saint Thomas d'Aquin, le Docteur commun de l'Eglise, selon le terme consacré par Pie XI.

Tout en visant à la concision et sans entrer dans les longs développements, nous avons voulu que ces études fussent assez pleines pour contenir ce qui est essentiel et suffisamment précises et fermes pour renseigner exactement le lecteur sur la pensée du Magistère infaillible.

PREMIÈRE PARTIE

ETUDES SOCIALES

Études sociales et psychologiques ascétiques et mystiques

CHAPITRE PREMIER

La véritable Société des Nations

Bien que l'expression ait trouvé à notre époque sa fortune et sa vogue, elle fut déjà employée au siècle dernier par Léon XIII, *societas civitatum*, dans un sens plus universel et avec une portée plus haute, de même que la liberté et la fraternité, tant prônées de nos jours, ne réalisent leur plénitude que par la grâce et la charité.

Dans sa lettre du 5 mai 1888, aux évêques du Brésil, sur l'abolition de l'esclavage, l'immortel Pontife montre comment les enseignements du Christ et des apôtres et la pratique des vertus évangéliques ont transformé peu à peu l'humanité, comment s'est établie la vraie fraternité des hommes, élevés tous à la même noblesse sur-

naturelle et rendus participants de la nature divine ; comment l'action persévérente de l'Eglise fit épanouir une société des états ou des nations, à l'image de la famille et dans l'entièr^e Liberté chrétienne (1).

Benoît XV, qui voulut imiter en tout la charité prévoyante du Roi pacifique, rappela les grands principes qui doivent régir la société des nations, dans son adresse du 1^{er} août 1917, aux chefs des peuples belligérants, où il disait notamment : « Tout d'abord le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force du droit (2). »

Pie XI, dans sa récente encyclique sur « la paix du Christ dans le règne du Christ », rappelle comment la chrétienté du moyen âge fut la véritable Société des Nations : bien que le droit y fût trop souvent violé en pratique, cependant la sainteté du droit conservait toute sa

(1) « Quum decursu rerum et temporum, perseverante opera Ecclesiae SOCIETAS CIVITATUM ad similitudinem familiae renovata coaluerit, christiana et libera. Principio enim solertissima cura Ecclesiae in eo versata est ut populus christianus de hac etiam magni ponderis re sinceram Christi et Apostolorum doctrinam acciperet probeque teneret. Jam nunc per Adam novum, qui est Christus, communionem *fraternam et hominis cum homine et gentis cum gente intercedere* : ipsis, sicut unam eamdemque, intra naturae fines, originem, sic supra naturam, originem unam eamdemque esse salutis et fidei, omnes aequaliter in adoptionem unius Dei Patris ascitos, quippe quos eodem ipse pretio magno una redemerit; ejusdem corporis membra omnes omnesque ejusdem participes mensae divinae; omnibus gratiae munera, omnibus item munera vitae immortalis patere. » (LEONIS PP. XIII, *Acta*, t. VIII, p. 175.)

(2) *Act. Apostolicae Sedis*, vol. IX, p. 418-419.

vigueur dans sa cause et restait comme la règle sûre d'après laquelle les nations elles-mêmes étaient jugées (3).

Ainsi, le nom lui-même a été consacré par les papes, *societas civitatum* par Léon XIII, *societas nationum* par Pie XI, et la réalité avait déjà commencé dans l'Eglise ; elle eût été parfaite, si tous les peuples de l'Europe, qui étaient alors unis dans la même foi, avaient su répondre aux conseils et aux efforts des Souverains Pontifes et des conciles, pour ne faire dans la pratique de la vie qu'un cœur et qu'une âme, comme il est dit des premiers croyants : « *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (4). »

Mon intention n'est pas de retracer l'évolution historique de la question (5), ni de faire un examen de la Société actuelle des Nations qui fonctionne sous nos yeux. Quoi qu'on en puisse penser, il est juste de dire qu'elle a déjà rendu des services à la cause de la paix, et, ne réussirait-elle qu'à écarter pour un demi-siècle les horreurs de la guerre, elle aurait bien mérité du genre humain.

Mais, embrassant le sujet sous un point de

(3) « *Ætate media, vera illa nationum societas, quae christianorum populorum communitas fuit. In qua, etsi re saepius omnino violabatur jus, ipsius tamen juris sanctitas manebat in causa vigens, tuta veluti norma ad quam nationes ipsae judicarentur.* » *Act. Apost. Sed.*, vol. XIV, p. 689.

(4) *Act.*, IV, 32.

(5) On peut consulter le P. YVES DE LA BRIÈRE, *La Société des Nations*, Paris, 1918.

vue supérieur, à la lumière des enseignements des Papes et de saint Thomas d'Aquin (6), je rappellerai les grands principes chrétiens sans lesquels la véritable Société des Nations ne saurait avoir une action efficace et durable et sans lesquels ne sera pas entièrement fécond le labeur des hommes qui construisent la cité.

I

Le principe premier et fondamental est celui qu'indique Léon XIII, c'est-à-dire qu'une Société des Nations doit reposer sur la communion fraternelle qui devrait unir tous les hommes, non seulement comme individus humains, mais encore comme membres de nations différentes, *communionem fraternalm et hominis cum homine et gentis cum gente*. D'après le Pape, cette société doit être à l'image de la famille, *ad similitudinem familiae*, et se fonder sur la même unité. Tous les hommes, en effet, ont une même nature qui peut être possédée selon divers degrés de perfection accidentelle dans les multiples individus, mais qui reste substantiellement immuable, en tous; une même fin naturelle, par les mêmes moyens,

(6) Un des thomistes qui ont le mieux appliqué les principes du Docteur Angélique à la solution de ces problèmes sur le droit des gens, est François VICTORIA, O. P., 1480-1546, auquel GROTIUS et les écrivains postérieurs ont fait de fréquents et considérables emprunts.

c'est-à-dire par cette loi morale dont les préceptes sont gravés dans tous les cœurs, *ejusque praecepta in omnium cordibus insculpta*, comme parle Pie IX (7); une même fin surnaturelle, la béatitude divine, par les mêmes moyens, la grâce sanctifiante et les vertus infuses; un même auteur de la nature et de la grâce, qui veut être appelé *Père* par tous (8); un même Sauveur et Rédempteur, qui s'est fait l'os de nos os, la chair de notre chair, ne craint pas de nous appeler ses frères et *s'identifie* avec nous, au point de dire : ce que vous avez fait aux plus petits de mes frères, vous l'avez fait à moi-même (9). A tous est imposé le même commandement, le *précepte nouveau*,¹ marque distinctive du christianisme, s'aimer les uns les autres (10); à tous est proposé le même idéal de l'amour, et quel idéal! l'intimité ineffable des personnes divines. Telle est la sublime gradation que Jésus établit : Qu'ils soient *un*, *unum sint*; que cette étroite union soit *comme celle de la Trinité*, dont saint Bernard a dit : « Parmi toutes les unités, celle de la Trinité tient le sommet (11) ». Enfin qu'ils soient *consommés* dans l'unité : *sint consummati in unum* (12).

(7) Lettre aux Evêques d'Italie, 10 août 1863, DENZINGER, 1677.

(8) MATTH., VI, 9.

(9) Hebr., II, II, et MATTH., XXV, 40.

(10) JOAN., XIII, 34; XV, 12, 17.

(11) S. BERNARD, *De Consid.*, lib. V, c. VIII, 9 P. L. CLXXXII, 799-800.

(12) JOAN., XVII, 19, 2-3.

Si l'on savait méditer cette admirable prière sacerdotale du Sauveur, si l'on voulait écouter ses paroles, la véritable Société des Nations serait du coup réalisée, parce que les hommes de tous les pays, de toutes les races, de toutes les conditions ne feraient qu'une seule famille, un tout dans le Christ : *Omnia et in omnibus Christus* (13).

Voilà ce qu'avait compris le grand écrivain russe, Wladimir Soloview, qui n'était pas encore des nôtres, mais qui semble être arrivé avant sa mort à la vérité catholique : « Jésus-Christ avait réglé et adouci la souveraineté. Il a voulu régler et adoucir les rapports des citoyens entre eux *et des nations avec les nations*, en déclarant que tous les hommes étaient frères (14). »

II

Mais si les citoyens des nationalités différentes doivent comme hommes s'aimer dans la fraternité, est-il permis de nourrir à l'égard des nations elles-mêmes, en tant que nations ennemis, des sentiments de haine, de les mépriser et de leur faire du mal ?

Le problème est délicat. Les nations peuvent

(13) *Colos.*, III, 11.

(14) Ch. et J. LOISEAU, *Le Correspondant*, décembre 1922, p. 980.

être envisagées comme des sociétés distinctes qui ont une fin commune, c'est-à-dire promouvoir le bien général de l'humanité selon ces principes inviolables que Léon XIII expose si magistralement, et sous ce point de vue les nations ne peuvent ni se haïr, ni se nuire, mais doivent s'aider mutuellement, pour la réalisation du même idéal, avec une autorité qui pour toutes vient de la même source, Dieu auteur de la société (15).

On peut ensuite considérer les nations avec la forme concrète qui incarne un type distinct, avec une organisation propre et avec une fin spéciale, qui est de procurer la prospérité du pays, par des moyens adaptés au caractère de chaque peuple. Tant qu'une nation, dans le choix des moyens particuliers qui doivent servir sa cause, respecte la fin commune, elle use de son droit, et, lors même qu'elle surpasserait les autres par son commerce, ses arts, son industrie, sa prospérité, la haine à son égard serait aussi contraire à la justice qu'au précepte du Christ.

Une troisième considération se présente. Les intérêts particuliers étant, non seulement dissemblables, mais parfois contraires, on conçoit que des conflits surgissent entre les nations ri-

(15) LÉON XIII. Encyc. *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885 : « Civilis hominum communitati necessariam esse auctoritatem qua regatur, quae non secus ac societas, a natura propterea que a Deo ipso oriatur auctore ». LEONIS PP. XIII, *Acta*, vol. V, p. 120.

vales. Ici s'impose une loi dont aucune nécessité ne peut dispenser, c'est que la fin commune passe avant tout : aucune nation ne saurait porter préjudice à ce bien général ou violer cet ordre suprême sans se mettre au ban du genre humain.

Si donc un peuple, en recherchant autre mesure son propre avantage, ne craignait pas de compromettre ou d'empêcher la fin universelle, il deviendrait comme l'organisation du mal, et alors il serait permis de haïr, non pas les individus ou la race, qui sont l'œuvre de Dieu, mais cet ensemble de procédés ou d'institutions, qui sont la violation manifeste du droit des gens. Et cette haine se rattacherait encore à l'amour et à la charité, selon la remarque de Saint Thomas, parce que vouloir le bien du prochain c'est haïr son mal. « C'est pourquoi, dit le saint Docteur, il est permis d'avoir en haine dans son frère (ou dans un peuple) le péché et tout ce qui est contraire à la justice divine, tandis que la nature et la grâce dans notre frère (ou dans un peuple) ne peuvent point sans péché être un objet de haine. Mais cela même que nous haïssons en lui la faute et le manque de bien se ramène à l'amour que nous avons pour lui; car le même motif qui nous fait aimer son bien nous fait haïr le mal en lui (16). »

Ainsi, la doctrine catholique ne perd jamais

(16) S. THOMAS, IIa IIae. q. 34, a. 3.

de vue cette communion fraternelle qui doit unir les nations. Le P. Lacordaire exprime à ce propos une pensée profonde, lorsqu'il montre que Dieu a créé le *droit universel* en imposant le *devoir universel*. « Un droit universel par un empire universel eût été le rêve d'un homme : Dieu a fait mieux ; il a créé une loi commune pour une multitude de peuples séparés par leur origine, leurs territoires et leurs institutions... Dieu s'y est pris avec une grande profondeur. Il nous a donné le droit évangélique, non sous la forme du droit, mais sous la forme du devoir. Il ne nous a pas dit : voici vos libertés ; il nous a dit : voici vos obligations. Cette différence est capitale. Le droit est la face égoïste des relations, tandis que le devoir en est la face généreuse et dévouée ; et c'est pourquoi il y a toute la différence du ciel à la terre, du dévouement à l'égoïsme, entre constituer une société sur le devoir ou la constituer sur le droit.

« L'Evangile n'a pas été une déclaration des droits de l'homme, mais une déclaration de ses devoirs. Et de là s'ensuit tout le système de la défense évangélique contre la persécution païenne (17). »

(17) P. LACORDAIRE, trente-deuxième conférence.

III

Pour maintenir cette harmonie des devoirs et des droits, la Société des Nations devra veiller à ce que chaque peuple puisse tendre à sa fin propre par ses moyens personnels, selon son caractère et ses aspirations, sans coaction, par un mouvement spontané, et à ce que tous les peuples réalisent de concert cette *tranquillité de l'ordre* qui est la véritable paix. A-t-on assez remarqué ce qu'il y a de plénitude, de profondeur, de beauté dans cette définition que donne saint Augustin : *tranquillitas ordinis* (18)? La paix, ce n'est pas la tranquillité toute seule, parce qu'il peut y avoir une tranquillité apparente, forcée, trompeuse, comme il y a aussi les mauvaises joies du cœur, *mala mentis gaudia*; ce n'est pas seulement l'ordre, parce que l'ordre peut être troublé, méprisé, violé; mais c'est à la fois la tranquillité et l'ordre, la tranquillité dans l'ordre et l'ordre dans la tranquillité, ou mieux, la tranquillité de l'ordre.

Or le même Docteur explique excellemment ce qu'est l'ordre : *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. L'ordre

(18) S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. XIII, p. L.
XLI, 640.

comporte la pluralité, l'inégalité, la diversité, et, d'autre part, l'unité comme principe, afin que toutes les parties s'enlacent dans un tout et conspirent à une harmonie d'ensemble qui est le bien de chacune. Dès lors la véritable Société des Nations doit à la fois sauvegarder les intérêts distincts de chaque peuple et promouvoir l'unité générale qui prévient les conflits.

C'est pourquoi elle doit respecter la gradation, la subordination, l'inégalité qui résultent de la nature même des choses : comme l'homme suppose Dieu, la famille suppose l'individu, la patrie suppose la famille, l'humanité universelle vient après la patrie. Ainsi faudra-t-il dans l'amour soit naturel soit surnaturel une inviolable hiérarchie : Dieu tout d'abord et par-dessus tout, puis le père et la mère et ceux qui constituent la famille, puis la patrie, puis l'humanité; bien que, sous un autre point de vue, la famille doive se sacrifier pour la cause de la patrie et que toutes les patries doivent converger vers le bien suprême du genre humain. La Société des Nations ne saurait intervertir l'ordre constitué par la nature même ni séparer ce que Dieu a uni.

IV

De là découle un autre principe. De même que les individus en devenant membres de la famille et de la patrie, ne perdent rien de leur être propre ni de leur personnalité, ainsi faut-il que chaque peuple conserve son intégrité dans la société universelle. S'il y avait violence d'une part, il y aurait compression d'autre part : ce ne serait plus le développement spontané qui vient du dedans, l'expansion naturelle qui assure la fécondité. Les petites nations comme les grandes nations devraient collaborer ensemble, comme des associées, comme les ouvrières d'une cause commune, la prospérité générale. Le progrès de la civilisation mondiale est un progrès vital et cette vitalité même implique la variété des nations et des types nationaux (19). Supprimer ou comprimer ces types multiples, ce serait aboutir à la stérilité et préparer de funes-

(19) Il y aurait intérêt à bien préciser ce qu'on doit entendre par peuple, nation, patrie, Etat. Le *peuple* dit simplement l'ensemble des habitants d'un même pays; la *nation* suppose la communauté d'origine, *natio a nascendo*; la *patrie* désigne surtout le pays de naissance; l'*Etat*, l'ensemble des pays soumis à un même gouvernement, et c'est ainsi que l'Autriche, avant la guerre, était un Etat formé de diverses nations. Dès lors une véritable Société des Nations devrait être plus qu'une Société des Etats et faire une juste part aux types nationaux.

tes représailles (20). Aussi bien Benoît XV écrivait-il : « Les nations ne périssent pas : humiliées et opprimées, elles portent en frémissant le joug qui leur est imposé et préparent la revanche, transmettant de génération en génération un triste héritage de haine et de vengeance (21). »

Mais si chaque nation a le droit de conserver sa vie propre, elle peut aussi garder ou changer la forme de gouvernement qu'il lui plaît de se donner. En soi, comme l'explique Léon XIII, chacune de ces formes est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. Chaque pays est libre de choisir celle qui lui convient davantage, à raison des circonstances historiques ou nationales qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles ou même fondamentales. L'Eglise seule a une constitution immuable par la volonté de son Fondateur, lequel ne change pas, Lui qui était, qui est et qui sera dans tous les siècles (22). Les autres sociétés humaines peuvent, selon les événements, changer de régime, au gré de leurs in-

(20) Voir sur ce sujet : FOULQUES-DUPARC, *La Protection des Minorités de race, de langue et de religion*; J. LUCIEN BRUN, *Le Problème des Minorités devant le droit international*; RENÉ JOHANNET, *Le Principe des nationalités*.

(21) Dans son appel du 28 juillet 1915; *Act. Apostolicae Sedis*, T. VII, p. 365.

(22) Cf. LÉON XIII, *Encycl. Immortale Dei*, Acta, vol. V. n° 120-121. Lettre encyclique aux Archevêques, Evêques, au clergé et à tous les catholiques de France, 16 février 1892.

térêts. Comme le droit de la propriété privée doit être respecté pour les individus, de même doit être sauvegardé pour les peuples le droit de chacun par rapport à sa constitution, et il y aurait abus manifeste de déclarer que désormais une seule forme de gouvernement est recevable dans l'humanité et que toutes les autres sont abolies ou périmées.

Dans l'hypothèse cependant où un peuple abuserait d'une forme en soi légitime pour rompre l'harmonie universelle et conspirer contre le bien de l'humanité, il appartiendrait à la Société des Nations d'appliquer des sanctions efficaces conformément aux règles inviolables du droit naturel et du droit des gens.

V

Cette notion de l'autonomie essentielle des peuples nous permet de résoudre un autre problème : la Société des Nations peut-elle arriver à établir un tel ordre de choses que désormais il ne soit permis à aucun Etat, pour quelque raison que ce soit, de faire la guerre ? Que la folie des armements soit réprimée, que les causes des conflits soient rendues plus rares, que l'arbitrage devienne obligatoire dans des cas déterminés, c'est un idéal auquel il faut tendre ; mais

que la guerre soit totalement supprimée, c'est une chimère...

Le droit de faire la guerre pour de justes causes entre dans le concept d'un Etat *indépendant*, et le bien même de la paix, comme l'observe saint Augustin (23), requiert que les *représentants* de l'Etat puissent entreprendre la guerre pour assurer la tranquillité de l'ordre. Si donc aucun Etat ne gardait à l'avenir ce droit constitutionnel, aucun ne serait complet, indépendant; la seule société souveraine serait la Société des Nations, les autres auraient renoncé à leur qualité de nation parfaite. Or, peuvent-elles y renoncer sans avoir la certitude absolue que l'ordre ne sera plus lésé?

Une telle certitude suppose et que toutes les nations s'engageront à ne jamais violer l'ordre et que toutes tiendront leurs promesses. Croire cela, après tant d'expériences, ce serait rejeter la notion du réel et oublier le dogme de la déchéance originelle.

Notre humanité n'est point celle que se figurent certains partisans de la Société des Nations, humanité idéale, sans tache, sans vice, sans propension au mal ; elle est hélas! comme le voyageur de Jéricho (24), dépouillée, blessée, meurtrie, portant un libre arbitre affaibli, *infirma-*

(23) « *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit* ». S. AUGUSTIN, *Cont. Faust.*, lib. XXII, c. LXXV; P. L. XLII, 448. S. Thomas cite cet axiome et l'approuve entièrement, *IIa IIae*, p. 40, a. 1

tum, viribus attenuatum et inclinatum, selon l'expression des conciles (25). Saint Paul a décrit avec son énergie habituelle cette impuissance de l'homme tombé à observer la loi naturelle sans le secours divin. Que lui faut-il donc pour l'arracher au mal et faire triompher en lui la loi de l'esprit? Il lui faut, conclut l'Apôtre, la grâce du Christ-Jésus (26). Saint Augustin explique, au nom de la tradition chrétienne, que personne par ses propres forces, sans la grâce du Médiateur, n'arrive à observer les dix commandements (27). Saint Thomas conclut — et cette conclusion résume aujourd'hui la doctrine catholique — qu'il est impossible sans la grâce d'éviter longtemps le péché et de rester fidèle au décalogue (28).

Si l'homme pris individuellement est impuissant sans un tel secours à observer la loi naturelle, comment veut-on que des nations entières puissent sans la foi et la charité, respecter les préceptes, le droit des gens, la religion des traités et des serments au point de prévenir et d'écartier toute cause de guerre?

(24) S. LUC, IX. Les Pères interprètent du genre humain déchu cette célèbre parabole; voir, entre autre, Vén. Bède, sur ce passage de l'Evangile; *P. L.*, XCII, 468-469.

(25) Conc. d'Orange en 529, can. 13, DENZINGER, 186; Conc. de Trente, sess. VI, c. I.

(26) *Rom.*, VII, 14-25.

(27) S. AUGUSTIN, Serm. 248, c. IV, etc. *P. L.*, XXXVIII, 1160.

(28) S. THOMAS, Ia, IIae, q. 109, a. 4 et 8. — Nous expliquons cet enseignement dans nos *Tractatus Dogmatici* (Paris, Lethielleux). T. II, p. 258-280.)

C'est pourquoi le Christ a prédit que les guerres ne disparaîtraient jamais de l'humanité et qu'elles seront, avec la famine et la peste, parmi les signes avant-coureurs de la fin du monde (29).

D'où il suit que les nations elles-mêmes ont besoin de la vertu rédemptrice du Sauveur et qu'elles devraient recourir à Lui, comme la chrétienté du moyen âge, ainsi que l'expose l'encyclique de Pie XI.

Ce que remarque le Pape actuel, l'écrivain russe déjà cité l'avait dit à sa manière : « Les nations et les Etats modernes, écrivait Soloviev, émancipés de la tutelle ecclésiastique depuis la Réforme, ont essayé de faire mieux que l'Eglise. Les résultats de l'expérience sont sous nos yeux. L'idée de chrétienté... a disparu; la philosophie révolutionnaire a fait des efforts louables pour remplacer cette unité par celle du genre humain : on sait avec quel succès. Militarisme universel transformant les peuples entiers en armées ennemis et inspiré lui-même par une haine nationale telle que le moyen âge n'en a jamais connu ; antagonisme social profond et irréconciliable, lutte des classes qui menace de mettre tout à feu et à sang ; abaissement progressif de la force morale dans les individus, manifestée par le nombre toujours croissant des folies, des suicides, des crimes. Voilà la somme des progrès que l'Europe sécu-

larisée a faits depuis trois ou quatre siècles. » L'auteur, prévoyant déjà les horreurs qui se sont produites de nos jours, conclut : « Si la guerre sociale éclatait un jour avec la furie d'une haine longtemps comprimée, on verrait des choses singulières (30)... »

VI

Mais, tout en concédant que ces dangers ne peuvent être conjurés que par l'efficacité de l'idée religieuse, certains défenseurs de la Société des Nations estiment que l'unique et universelle religion en harmonie avec les aspirations de notre époque, c'est l'amour de la patrie et de l'humanité, capable de maintenir tous les concitoyens dans la paix et tous les hommes dans l'unité.

Employer un tel langage c'est pervertir étrangement le sens des mots et des réalités. Le patriotisme, assurément, mérite d'être exalté : l'Eglise le glorifie dans des saints qu'elle place, comme Jeanne d'Arc, sur les autels, l'admiré spécialement dans le grand Apôtre saint Paul, qui aimait ardemment sa patrie, au point de consentir à être anathème pour ses frères selon

(29) MATTH., XXIV.

(30) VLADIMIR SOLOVIEW, *La Russie et l'Eglise universelle*, 2^e édition, p. LVII.

la chair (31). Le Docteur Angélique enseigne même que, le bien de la patrie pouvant être rapporté au bien divin, pourrait aussi devenir une raison de martyre, si la mort était subie en vue de Dieu et afin de rendre témoignage au Christ, qui a commandé de ne jamais capituler devant le devoir (32).

Mais, de même que la patrie et l'humanité ne sont pas Dieu, jamais le culte de la patrie et de l'humanité ne saurait être une religion (33). Tous les peuples ont entendu la religion par rapport à un Etre suprême, et la vraie religion est l'ensemble des vérités et des devoirs par lesquels notre vie tout entière est ordonnée au Dieu unique, dont il faut reconnaître l'excellence, la majesté, les bienfaits. La patrie est l'obligée de Dieu plus encore que l'homme privé. Réunis en société, les citoyens ne cessent pas de dépendre de leur Créateur, qui les porte par sa toute-puissance, qui leur fait continuellement l'aumône toujours gratuite de l'existence et qui est le soleil de leur vie ; la nation

(31) *Rom.*, IX, 1-3.

(32) S. THOMAS, IIa, IIae, q. 124, a. 5, ad. 3.

(33) Il est clair que, poussé jusque-là, le nationalisme serait plus qu'une grande hérésie, il deviendrait une idolâtrie. Voir, à ce propos, dans la Revue *Les Lettres*, l'enquête sur le nationalisme entreprise par M. MAURICE VAUSSARD. — S'il est trop étoit, il n'est ni chrétien, ni humain, parce qu'il est en opposition avec le caractère d'universalité que demandent le catholicisme et la fraternité humaine. Mais s'il est maintenu dans les justes limites, il est principe de vie et de progrès, de même que la variété des types nationaux, comme nous l'avons expliqué, concourt au développement vital de la prospérité mondiale.

qu'ils composent est conservée par Dieu, reçoit de Dieu tous ses biens, tout son pouvoir, toutes ses prérogatives. D'où il suit que la patrie, en tant que société extérieure, est tenue par un devoir rigoureux d'honorer Dieu d'un culte public, *religione publica satisfacere*, selon l'expression de Léon XIII, dans son encyclique *Immortale Dei* (34). L'iniquité que les peuples modernes doivent expier au prix de ces grandes calamités, c'est l'athéisme officiel, ou, comme l'expliquait récemment à ses ouailles le cardinal Mercier, c'est l'apostasie des Etats et de l'opinion publique. Dès lors, ce serait se rendre coupable de lèse-patrie, en provoquant la colère divine, que de mettre la patrie à la place du Souverain Maître, comme si le patriotisme dis pensait des devoirs envers Dieu.

Il faut honorer Dieu de la manière qu'il a lui-même déterminée (35).

Or, dans le plan actuel de la Providence, toute l'économie de la religion s'incarne dans une société surnaturelle instituée par le Fils de Dieu lui-même et qui doit continuer jusqu'à la fin des siècles la mission reçue du Père : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous en-

(34) « *Hic ratione constitutam societatem perspicuum est omnino debere plurimis maximisque officiis, quae ipsam jungunt Deo, religione publica satisfacere.* » LEONIS PP. XIII, *Acta*, vol. V, p. 122-123.

(35) « *Omninoque debent cum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstraverit se velle.* » LEON XIII, loc. cit.

voie (36). » C'est l'Eglise immortelle, à laquelle a été confié le triple rôle du Christ : le *magistère sacré*, pour l'enseignement des vérités du salut ; le *ministère sacré*, pour la sanctification des rachetés ; le *gouvernement sacré*, pour régir efficacement les brebis et les agneaux. Ainsi constituée comme un organisme parfait avec cette hiérarchie de ministres et de pasteurs dont le Chef suprême est le Pontife Romain, l'Eglise est le grand *fait historique permanent*, qui s'impose au monde entier. La Société des Nations doit tenir compte de la plus haute puissance morale qui soit sur la terre, au lieu d'exclure Celui qui devrait être, en vertu même de sa charge, le conseiller des petits et des grands, l'arbitre de la justice, aussi bien que le père commun de tous les croyants. L'idéal serait donc que la Société des Nations vînt en aide à la divine Société du Salut, en garantissant sa pleine indépendance et son entière liberté d'action pour le triple rôle que nous venons de rappeler.

VII

Les principes exposés jusqu'ici excluent le projet d'un *panchristianisme*, préconisé par certains idéalistes : comme il doit y avoir, di-

sent-ils, une Société des Nations pour éloigner dans l'avenir toute cause ou toute occasion de conflit entre les peuples, ainsi faudrait-il réaliser une Société des Eglises en supprimant toutes les différences dogmatiques qui séparent les diverses confessions chrétiennes. Un tel syncrétisme n'est pas l'union, mais la confusion ; et l'Eglise véritable du Christ ne saurait en accepter le concept sans se nier elle-même, c'est-à-dire sans détruire sa hiérarchie, sa constitution, sa vie propre.

Les diverses nations peuvent avoir des constitutions différentes, répondre à des aspirations opposées, personnifier des intérêts dissemblables et l'on conçoit au-dessus d'elles une société ou une ligue universelle, chargée par office de maintenir l'harmonie entre toutes, sauvegardant les droits de chacune, éliminant les conflits. Mais l'Eglise est une par la volonté de son divin Fondateur, le Christ ayant voulu qu'il y eût un seul troupeau et un seul pasteur : *unum ovile et unus pastor* (37). Elle n'est pas une confédération ou une résultante d'Eglises particulières ; au contraire, les Eglises particulières n'ont pas d'autre vie que celle de l'Eglise universelle, elles se meuvent dans l'Eglise universelle, comme dans leur centre et leur principe, dont elles ne peuvent se détacher ou se rendre indépendantes sans se condamner à la mort.

(37) JOAN., x, 16.

Comme cette théorie de la Société des Eglises commençait à se répandre, le Saint-Office dut intervenir par son décret du 4 juillet 1919 (38). Solaview proclamait cette vérité lorsqu'il concluait : « Le Pape, comme tel, est immédiatement le père de tous les évêques et, par eux, de tous les prêtres. *Il est ainsi le père des pères* (39). »

VIII

Une dernière considération fera comprendre que la Société des Nations ne peut pas résoudre le problème sans la collaboration de l'Eglise Catholique. La solidarité humaine, par laquelle on veut réaliser la fraternité des peuples, ne suffit point, parce qu'elle n'apporte point ce surcroît de forces dont a besoin l'humanité déchue et malade pour se relever et faire les œuvres de vie ; la solidarité surnaturelle, la divine charité, transforme les énergies de la nature et en confère de nouvelles, d'un ordre supérieur, et elle arrive ainsi à pénétrer le corps social tout entier, donnant aux membres de s'ajuster avec harmonie et de s'unir tous dans un même organisme avec une pleine suavité : « *Totum corpus*

(38) *Act. Apost. Sedis*, XI, 309. — Nous commenterons ce décret dans l'étude suivante.

(39) SOLAVIEW, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 312.

compactum et connexum pér omnem juncturam subministrationis (40). »

Enfin, quoiqu'ils fassent, les pouvoirs publics n'arriveront jamais à supprimer la souffrance. Puisqu'elle habitera toujours au sein de l'humanité, il faut en faire une occasion de mérite, et donc la manière efficace de maintenir les nations dans la tranquillité de l'ordre, c'est de les ramener à la pratique de l'Evangile. Léon XIII a merveilleusement décrit les trois maux dont souffre notre époque (41) : le dégoût d'une vie modeste et cachée, l'horreur de tout ce qui est sacrifice, l'oubli des biens futurs. Le remède ne viendra pas des législations humaines mais de la grâce du Christ et de l'exercice des vertus chrétiennes rappelées dans le Rosaire : les mystères joyeux nous apprennent la valeur de la vie cachée et nous aident à sanctifier le travail ; les mystères douloureux enseignent la loi et le mérite de la souffrance ; et les mystères glorieux élèvent nos pensées vers la région des grandes et suprêmes réalités : « Le Rosaire mettra ainsi une auréole sur tous les fronts. Sur le front de ceux qui travaillent, l'auréole de Nazareth ; sur le front des affligés, l'auréole du Golgotha ; et aux rayons trompeurs de la gloire mondaine, il

(40) *Ephes.*, II, 16.

(41) *Encycl. Laetitiae sanctæ*, d. 8. Septembris 1893, *De Rosario Mariali*, LEONIS PP. XIII, *Acta*, vol. XIII, p. 283.

opposera l'auréole future de la vision béatifique et de la résurrection triomphante (42). »

Nous conclurons avec Pie X : « On a tenté à nouveau de traiter les affaires du monde en dehors du Christ ; on a commencé à bâtir en rejetant la pierre angulaire. Pierre le reprochait à ceux qui crucifièrent Jésus. Et voici qu'une seconde fois la masse de l'édifice s'écroule en brisant la tête de ses constructeurs. Jésus reste malgré tout la pierre angulaire de la société humaine, et de nouveau se justifie la maxime : Il n'est de salut qu'en Lui (43). »

Et avec Pie XI, dans son encyclique sur saint Thomas : « Il est à souhaiter que l'on approfondisse de plus en plus ce qu'enseigne l'Aquinat sur le droit des gens et les lois générales qui régissent les rapports des peuples entre eux et qui devraient être la base de la vraie Société des Nations. »

(42) *Le Rosaire et la Sainteté*, p. 135-136.

(43) *Litteræ encyclicæ, Jucunda sane*, d. 12 Martii 1904. *De solemnibus saecularibus, S. Gregorii Magni, PII P. X, Acta*, vol. I, p. 202.

CHAPITRE II

L'Union des Eglises

I

LES ÉGLISES ORIENTALES

Une des grandes préoccupations des derniers pontificats, qui ont vu se dérouler les événements les plus graves de l'histoire humaine, a été l'union des Eglises Orientales avec l'Eglise Romaine. Dès qu'il fut placé au gouvernail de cette Eglise de Rome, qui est le centre, le fondement et la source-mère de la Catholicité, Benoît XV tourna ses regards et son esprit vers les Eglises d'Orinet, soit celles qui restent attachées au Siège Apostolique, *principe de l'unité sacerdotale*, soit celles qui s'en sont séparées, avec le désir de relever les unes dans leur ancienne dignité et de ramener les autres à l'unité de la foi (1). Pour promouvoir cette union, il a

(1) « Nos vero, ad gubernacula hujus Ecclesiae Romanae, quae « radix et matrix est Ecclesiae Catholicae » ut, inscrutabili Dei consilio, collocati sumus, oculos animumque ad

fondé deux œuvres de première importance, qui semblent appelées à un fécond avenir : la nouvelle Congrégation Romaine pour l'Eglise Orientale et l'Institut Oriental. C'est vers le même but que tendent les efforts de Pie XI.

D'ailleurs, le désir de l'union va de pair avec celui de la fraternité des peuples et de la paix universelle. Mais, l'union réelle ne pouvant reposer que sur la vérité, il faut du premier coup écarter, comme une chimère ou plutôt comme un immense danger, le projet d'un *panchristianisme* préconisé par certains idéalistes qui voudraient une « Société des Eglises », en même temps qu'une « Société des Nations (2). »

La seule union que nous puissions désirer ou concevoir c'est l'union vitale, qui s'accomplit dans un organisme vivant sous une tête vivante, le Christ immortel, et, partant, c'est une *identité de vie spirituelle* dans toutes les Eglises du monde entier. Or cette identité de vie repose sur la foi, la grâce, la charité et les divers moyens qui manifestent, développent ou conservent la foi, la grâce et la charité, c'est-à-dire, en définitive, les trois éléments qui constituent

Orientis Ecclesias, tum quae cum hac Apostolica Sede, *unde unitas sacerdotalis exorta est*, copulantur, tum quae sese ab ipsa segregarunt, studiose convertimus, et, Decessorum vestigia persequentes, utrumque habuimus propositum, alteras in pristinam dignitatem restituere, ad fidei unitatem alteras revocare. » BENEDICT. XV, Alloc. consist. 10 Martii 1919, *Acta Apost. Sedis*, vol. XI, p. 98.

(2) Voir l'étude précédente, n° VII.

Le corps de l'Eglise : un *magistère visible* et la profession d'une même foi par tous les croyants; un *ministère visible* et la communion de tous les fidèles au même culte; un *gouvernement visible* et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs (3).

Du premier chef dépend l'unité de foi; du second, l'unité de culte; du troisième, l'unité de hiérarchie.

Examinons donc, dans les grandes lignes, ce qui est absolument indispensable pour maintenir cette triple unité, de laquelle résultent l'identité de vie, le progrès fécond, la paix durable.



Nous ne parlerons pas des sectes orientales séparées du centre de la catholicité à cause de leurs erreurs christologiques, pour avoir nié l'unité de personne ou la dualité des natures dans le Christ, comme les nestoriens et les monophysites, mais seulement des Eglises dites *Orthodoxes*, qui admettent l'enseignement des conciles œcuméniques avant Photius. Les divergences dogmatiques qui les éloignent de Rome ne sont pas présentées d'une manière uniforme et invariable. Philarète, métropolite de Moscou,

(3) Cf. notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut*, 2^e édition, p. 219, ss.

en comptait dix-neuf ; Jean Verhowski, une quarantaine; Antoine de Volhyni, une cinquantaine (4). Mais toutes peuvent se ramener aux dix points fondamentaux énumérés par Anthime VII, patriarche cœcuménique, dans sa célèbre *Encyclica patriarchalis et synodalis epistola*, publiée en 1895 (5). Voici ces dix articles, qui, pour lui, sont essentiels, parce qu'ils atteignent les dogmes divins de la foi et la constitution divine de l'Eglise : 1° la doctrine selon laquelle le Saint-Esprit procède du Fils; 2° l'addition du *Filioque* dans le Symbole ; 3° le baptême par aspersion ; 4° la confection de l'Eucharistie avec le pain azyme ; 5° la négation de l'efficacité de l'épiclèse ; 6° la communion sous une seule espèce ; 7° le feu du purgatoire, les indulgences, la récompense des justes avant la résurrection et le jugement dernier ; 8° la définition de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge ; 9° la primauté romaine, regardée comme la différence radicale entre les deux Eglises; 10° la définition de l'inaffabilité pontificale.

Puisque tous les points en litige sont contenus équivalement dans les dix que nous venons de signaler, il suffira d'examiner ceux-ci. Est-il

(4) Cf. A. PALMIERI, O. S. A., *Theologia dogmatica Orthodoxa*, t. II, p. 130, ss.

(5) *Iadem*, p. 128 ; et, en outre, BAUR, *Argumenta contra Orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclicam an. 1897*, Oeniponte, 1897.

possible de s'entendre au moyen d'une transaction ?

Impossibilité absolue pour l'Eglise catholique de renoncer au premier point. Que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, c'est un dogme explicite de l'Ecriture et la Tradition. Les Saines Lettres l'enseignent, lorsqu'elles disent que l'Esprit est envoyé par le Fils (6), qu'il reçoit de ce qui est du Fils (7), qu'il est l'Esprit du Fils (8). Les conciles et les papes, l'ont expressément rappelé chaque fois qu'il a été question du rapprochement des Eglises Orientales : témoin le second concile de Lyon, en 1274, la profession de foi de Michel Paléologue devant le même concile, le concile de Florence dans son décret pour les Grecs et son décret pour les Jacobites, Grégoire XIII dans la profession de foi qu'il prescrit aux Grecs (9). L'Eglise Romaine ne pourrait donc pas, sans donner un démenti à son passé et sans manquer à sa mission, garder le silence sur cet article. Les Orientaux ne peuvent le nier sans contredire leurs premiers et leurs plus illustres docteurs : saint Athanase, qui appelle le Fils la source de l'Esprit-Saint (10) ; saint Epiphane, qui déclare que le Saint-Esprit vient de tous les deux, c'est-à-

(6) JOAN., XV, 25.

(7) JOAN., XVI, 14.

(8) Gal., IV, 6. — Cf. notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 217-240.

(9) DENZINGER, *Enchirid.*, 460, 463, 691, 703, 1084.

(10) S. ATHANAS, *de Incarn.*, 9; P. G., XXIV, 1000.

dire du Père et du Fils, comme d'une source commune et unique (11) ; saint Cyrille d'Alexandrie, qui affirme expressément que le Saint-Esprit vient à la fois *ET du Père ET du Fils* (12).

Toutefois, dans l'expression du dogme, les Orientaux restent toujours libres de choisir les termes, d'employer de préférence le verbe propre, *procéder*, pour signifier l'origine tirée du Père, et le verbe *provenir*, pour signifier l'origine tirée du Fils, pourvu qu'ils affirment la même réalité (13), c'est-à-dire que le Saint-Esprit sort à la fois du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une seule spiration (14).

Quant au second article, il faut maintenir que l'addition du *Filioque* a été légitime, ainsi que l'affirment les documents cités (15). Mais, comme il s'agit d'une question disciplinaire, il appartiendrait au Saint-Siège de déterminer si les Orientaux doivent faire l'insertion dans leur antique symbole ou s'il suffit qu'ils émettent

(11) S. EPIPHAN., *Haeres.*, 74, n. 79; *P. G.*, XLII, 488, ss.

(12) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXXIV^o; *P. G.*, LXXV, 585.

(13) S. THOMAS observe très justement que procéder et provenir ont le même sens et qu'on ne saurait nier cela à moins d'être dans l'ignorance ou dans la mauvaise foi : « *Quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse*, I p., q. xxxvi, a. 2.

(14) *Spiration* est le terme bien choisi (conf. les conciles cités de Lyon et de Florence) pour désigner la production du Saint-Esprit, lequel procède comme un souffle et un soupir d'amour.

(15) Concile de Florence et Grégoire XIII; DENZINGER, 691, 1084.

une profession de foi où le *Filioque* serait explicitement affirmé.

Pour le troisième article, les Orientaux n'auraient rien à objecter si on leur expliquait et s'ils voulaient comprendre que le baptême par aspersion ou par infusion ne diffère pas essentiellement du baptême par immersion, puisque c'est dans tous les cas une ablution sensible, le *lavacrum aquae in verbo vitae*, de saint Paul (16); et que la primitive Eglise a baptisé plus d'une fois de cette manière : saint Thomas (17) cite, comme exemples, le baptême conféré par saint Laurent sur son gril et les baptêmes conférés par les Apôtres eux-mêmes lorsque se produisirent en un jour trois mille conversions (18).

Le quatrième point a été tranché définitivement par le concile de Florence : « Le corps du Christ est consacré véritablement avec le pain de froment, soit azyme, soit fermenté, et chacun doit suivre la coutume de son Eglise, Occidentale ou Orientale (19). »

Le cinquième article concerne l'épiclèse (20). On désigne sous le nom d'épiclèse (*epiclesis, invocation*) une prière qui se trouve dans toutes

(16) *Ephes.*, v., 26.

(17) S. THOMAS, III p., q. LXVI, s. 7.

(18) *Act.*, II et IV.

(19) *Decret. pro Graecis* ; DENZINGER, p. 692.

(20) Au sujet de l'épiclèse et des diverses solutions proposées pour en expliquer la portée, cf. notre livre : « *La sainte Eucharistie* », p. 218-228, et surtout l'article du P. SALAVILLE, « *Epiclèse* », dans le *Diction. théol. cathol.*

les liturgies orientales et dans bon nombre d'anciennes liturgies d'Occident, au canon de la messe, après le récit de l'institution et qui se poursuit même après la consécration et dans laquelle le prêtre demande que le Saint-Esprit descende sur le pain pour le changer au corps du Christ. D'après la théorie des Orthodoxes, soutenue récemment encore par le prince Max de Saxe, dans le rite oriental les paroles de la consécration n'ont pas d'effet tant que n'est pas achevée l'épiclèse. Les déclarations du Magistère suprême ne laissent subsister aucun doute. Benoît XIII, dans sa lettre du 8 juillet 1729 au patriarche Cyrille, lui enjoint de confesser que la transsubstantiation est faite, non par l'invocation du Saint-Esprit, mais par les paroles de la consécration : « *Non per invocationem Spiritus Sancti, sed per verba consecrationis fieri transsubstantiationem* (21. » Pie X condamne sévèrement l'article de la Revue « *Roma e 'Oriente* » dans lequel le prince Max de Saxe soutenait ce sentiment (22).

La lettre de Pie X, faisant écho à celle de Benoît XIII, est une décision sans appel ; la question est tranchée pour tout catholique. Il est vrai que ce n'est pas encore une définition et qu'on ne saurait l'imposer déjà comme un dogme aux Orientaux ; mais ceux-ci doivent

(21) *Collect. Lacensis.*, édit. Frib. Brisg., 1876, t. II, p. 440.

(22) Epist. PII X, 26 déc. 1910; *Act. Apost. Sed.*, t. III, p. 119.

être disposés à l'accepter dans le sens où l'Eglise Romaine la propose et même si elle vient à la définir (23). « En réalité, comme l'explique le P. Sévérien Salaville dans son excellente étude sur l'épiclèse, nous pouvons conclure, en déclarant aux Orientaux : entendue comme nous croyons qu'elle doit l'être, l'épiclèse, au lieu de nous diviser, nous unit. Elle nous unit dans la tradition catholique dont nous avons vu l'identité à travers les siècles, tant en Orient qu'en Occident, et nous pouvons terminer cette étude par la phrase suivante empruntée à Photius, qui l'écrivait précisément à propos de l'Eucharistie (*Epist.*, liv. I, *epist. II, Nicolao papa*, P. G., CII, 608) : « Les diversités liturgiques n'empêchent pas, de part et d'autre, la vertu déifiante du Saint-Esprit (24). »

Au sujet du sixième article, citons tout d'abord le canon du concile de Trente : « Anathème à qui dirait que la Sainte Eglise catholique n'a pas été amenée, par des causes et des raisons légitimes, à communier sous la seule espèce du pain les laïques et même les clercs qui ne consacrent pas, ou qu'elle a erré en

(23) « Consequitur ex dictis, si Romana Ecclesia solemniter definiat verbis tantum consecratoriis : *Hoc est corpus meum ; Hic est calix sanguinis mei*, transsubstantiationem eucharisticam fieri, officium manere Ecclesias Orthodoxas hujusmodi definitionis accipiendae ut dogmaticae, et doctrinam theologicam de efficacia epicleseos in transsubstantiationem restringendi. » A. PALMIERI, O. S. A., *op. cit.*, p. 192.

(24) Art. « Epiclèse », *Diction. théol. cathol.*, col. 297-298.

cela (25). » Il suffirait, d'ailleurs, de rappeler aux Orientaux, comme aux protestants, que cette pratique de la communion sous une seule espèce n'était pas inouïe dans la primitive Eglise. A l'époque des persécutions, les fidèles conservaient l'Eucharistie sous l'espèce du pain dans de petites boîtes appelées *arca* ou *arcula* (26), et l'on prenait le pain consacré avant toute autre nourriture (27). Les anachorètes communiaient, au désert, sous la seule espèce du pain, ainsi que l'affirment saint Basile et Ruffin (28). Les malades étaient communisés habituellement sous la seule espèce du pain. Eusèbe atteste que cet usage existait au troisième siècle et que l'Eucharistie fut portée à un vieillard par un enfant avec la permission du prêtre (29). Pourquoi donc chercher un prétexte de désaccord là où l'antique Orient eut le même usage que l'Eglise Romaine?

Le septième article demande un examen attentif.. Voici comment le célèbre Marc d'Ephèse expose la différence entre Grecs et Latins au sujet du purgatoire : « Les Grecs admettent la peine, le chagrin, le lieu de peine, mais non le feu ; les Latins enseignent la peine, et la pu-

(25) Sess. XIX, can. 2. — Conf. can. 1 et 3.

(26) Cf. l'article de S. BOUR, dans le *Diction. théol. cathol.*, « Eucharistie », col. 1205.

(27) TERTULL., *Ad uxorem*, I, I, c. v; P. L., I, 1296; S. CYPR., *de lapsis*, c. XXVI, P. L., IV, 486.

(28) S. BASIL, *Epist. XCIII*, P. G., XXXII, 485; RUFIN, *Histor. Monach.*, c. VII, P. L., XXI, 406, 419.

(29) EUSEB., *Hist. Eccl.*, I, VI, c. XLIV; P. G., XX, 629, ss.

rification par le feu (30). » Ainsi, Grecs et Latins sont d'accord pour confesser l'existence d'un purgatoire, dans lequel les âmes sont purifiées par la souffrance ; le désaccord porte sur la nature de la peine du sens, les Latins croyant à l'expiation par le feu, les Grecs se refusant d'aller jusque-là. Le concile de Florence laissa le différend sans conclusion. On ne saurait donc imposer aux Orientaux notre doctrine comme un dogme, bien que des théologiens de marque la regardent comme presque certaine (31); mais on pourrait faire observer aux Orientaux que plusieurs Pères grecs l'avaient déjà enseignée, notamment saint Basile, qui parle du feu purificateur (32).

Impossible également une transaction sur la doctrine des indulgences, expressément affirmée dans la profession de foi du concile de Trente (*Ex bulla Pii IV*, 13 nov. 1564) : « *Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo* (33). »

Le silence n'est pas, non plus, possible sur

(30) « *Græci enim poenam, maerorem et locum poenae asserunt, sed non per ignem; Itali vero poenam purgationemque per ignem.* » MANSI, *Conc.*, XXXI, 888.

(31) Cf. BELLARMIN, *de Purgat.*, lib. II, c. XI, et les récents théologiens, *De purgatorio*.

(32) Cf. BASIL, *In Isai.*, IX, 16; P. G., XXX, 521. — Sur les autres Pères qui ont été favorables à ce sentiment, voir l'article de M. A. MICHEL, « Feu du purgatoire », dans le *Diction. théol. cathol.*

(33) DENZINGER, 998.

le dogme de la rétribution immédiate, défini par Benoît XII et par le concile de Florence ; il est de foi que les âmes pures ou entièrement purifiées sont reçues sans délai dans le ciel et qu'elles y jouissent de la vision béatifique, ininterrompue et inammissible, de même que les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel, selon la loi commune établie par Dieu, descendant en enfer aussitôt après leur mort (34). Bien que certains écrivains ecclésiastiques se soient montrés hésitants avec saint Irénée (35), cette vérité est enseignée très clairement par saint Paul, lequel préfère être séparé de son corps pour être *présent devant Dieu* et désire la dissolution de son être *pour vivre avec le Christ* (36); et par les premiers représentants de la tradition soit latine, soit orientale : Clément de Rome assure que Pierre et Paul, après avoir subi le martyre, sont entrés déjà dans le lieu saint, le lieu de la gloire (37); saint Polycarpe dit de même que les saints Ignace, Zosime, Rufus, comme Paul et les autres apôtres, sont dans le lieu qui leur est dû, auprès du Seigneur avec lequel ils ont souffert (38); saint Grégoire de Nazianze aime à con-

(34) BENOIT XII, *Constit. Benedictus Deus*, du 13 janvier 1336, et concile de Florence, *decreto Unionis*; DENZINGER, 530, 531, 603.

(35) Saint IRÉN., *Cont. Haeres.*, IV, c. XXXI; *P. G.*, VII, 1209.

(36) II *Cor.*, V, 11 et suiv.; *Phillipp.*, I, 21-24.

(37) CLÉM. ROM., I *Cor.*, V; *P. G.*, I, 217, 220.

(38) Cf. POLYCARP., *Ad Phillip.*, IX; *P. G.*, V, 1013.

templer déjà son père dans la gloire, et il compte sur la protection de celui qui est maintenant devant Dieu et qui a obtenu la dignité et la sécurité des anges (39). C'est déjà l'enseignement des Pères grecs, complété plus tard par saint Augustin et condensé par saint Thomas, que Notre-Seigneur, en descendant aux limbes, délivra les âmes des justes et leur donna la vision béatifique (40).

Il est donc établi que l'Eglise Grecque des premiers siècles a été d'accord sur ce point avec l'Eglise Romaine.

Le dogme de l'Immaculée Conception ne devra pas non plus choquer les Orientaux, s'ils veulent bien considérer qu'il était contenu implicitement dans certaines assertions des premiers Pères. Ainsi, saint Hippolyte atteste la croyance de l'antiquité chrétienne lorsqu'il affirme l'*incorruptibilité* et l'*impeccabilité* de la Vierge Marie. « Son témoignage sur l'absence de toute faute en Marie est d'autant plus remarquable que, venant comme une simple observation incidente, il exprime plus naïvement la foi de l'Eglise (41). »

Les deux derniers articles sont tellement es-

(39) Cf. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XVIII, n. 4; *P. G.*, XXXV, 989. — Cf. *Orat.* XXIV, n. 19; *P. G.*, XXXV, 1193.

(40) Cf. saint GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XX, *P. G.*, XXXVI, 101; saint EPIPHAN., *Haeres.* 77, n. 35, *P. G.*, XLII, 696; saint Thom., III *P.*, q. LII, a. 5. — Cf. notre livre : *Réponses théologiques*, « L'état des âmes séparées ».

(41) BARDEHEWER, *Les Pères de l'Eglise*, t. I, § 25, trad. GODET et VERSCHAFFEL.

sentiels que l'on ne saurait y toucher sans ébranler du coup la constitution même de l'Eglise.

La primauté romaine doit être proposée explicitement aux Orientaux désireux de l'union et de l'unité, telle que le concile du Vatican l'a définie; mais on leur montrera que cette vérité fut prêchée et défendue par leurs grands docteurs, surtout par saint Jean Chrysostome, la lumière et l'oracle de tout l'Orient : le grand orateur affirme la primauté universelle de juridiction des Pontifes Romains et par des témoignages formels et par la preuve tangible des faits, dont les deux plus frappants sont la cessation du schisme d'Antioche et l'appel au pape Innocent. Tel est le sujet du bel ouvrage publié récemment par le regretté cardinal Marini, secrétaire de la Sacrée-Congrégation *pro Ecclesia Orientali*, et qui établit aussi que cette doctrine fut commune aux plus célèbres docteurs orientaux avant Photius (42).

Tous ceux qui veulent rentrer dans l'unique berçail devront professer explicitement l'infalibilité pontificale, et, d'une manière universelle, le *Magistère de l'Eglise Romaine*, tant pour les définitions dogmatiques du passé que pour les autres définitions que ce Magistère, toujours

(42) Card. NICOLO MARINI, *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, édit. 1922.

vivant et toujours doué de la même autorité, pourrait porter dans l'avenir (43).

Telles sont, au point de vue dogmatique, les conditions essentielles de l'union. Il suffirait de proposer aux Orientaux la profession de foi que Benoît XIV prescrivit aux Maronites dans sa Constitution *Nuper*, du 16 mars 1743 (44), en y ajoutant les définitions postérieures, relatives à l'Immaculée Conception et au Pontife Romain.

* *

Quant au culte et à la liturgie, le Siège Apostolique s'est toujours montré soucieux de conserver cette variété qui rehausse la beauté de la Fille du Roi, épouse du Christ, ainsi que le déclarait tout récemment encore Benoît XV (45). Il importerait cependant d'examiner à fond ces

(43) Le P. A. PALMIERI écrit très justement sur ce sujet : « Ut breviter dicam, tenentur Ecclesiae Orthodoxae, si partes iterum constituant Ecclesiae Catholicae, magisterium dogmaticum Ecclesiae Romanae accipere tum pro definitionibus dogmaticis anteactae aetatis tum pro definitionibus dogmaticis aevi futuri : Magisterium enim Romanorum Pontificum semper vivens est, ac nullibi statuitur Ecclesiam Romanam sibi jus ademisse novas condendi definitiones dogmaticas, si fidei custodia et tutela hoc ei imposuerit officium. » *Op. cit.*, p. 192.

(44) Elle se trouve dans le Bullaire de BENOÎT XIV, Edit. de Prato, MCCCXLIV, t. I, (15 vol.), p. 283-285.

(45) Allocut consist., 10 mars 1919, *Act. Apost. Sed*, vol. XI, p. 98 : « Nec solum Orientalium mores et instituta, seorsum a latinis, conservanda, sed etiam eorum ritus, nobiles certe ac splendidos, incorrupte et integre retinendos curarunt, quo scilicet Sponsa Christi « in vestitu deaurato circumdata varietate » suam melius pulchritudinem ostenderet. »

antiques liturgies, afin de constater s'il ne s'y est pas mêlé peu à peu des rites superstitieux qui reproduiraient des erreurs ou qui méttraient en cause la validité même des sacrements.

Pour ce qui est de la hiérarchie, du gouvernement, de la discipline, l'Eglise Romaine ne saurait accepter que les Eglises Orientales restent totalement indépendantes, car l'union implique l'harmonie de la subordination ; mais le Saint-Siège ne leur refusera jamais une certaine autonomie. Ainsi a-t-il déclaré que le nouveau *Code de droit canonique* n'obligeait pas l'Eglise d'Orient. Celle-ci peut se régir d'après ses usages et ses traditions.

Ne serait-il pas opportun, à ce propos, qu'une Commission vraiment compétente s'occupât d'explorer la législation orientale, lois, canons, statuts disciplinaires, empêchements de mariages, coutumes antiques, afin d'aboutir à une codification dont les bienfaits seraient immenses ? Les évêques Orientaux pourraient se consulter sur ce grave sujet, déterminer entre eux ce qui est à conserver ou à éliminer ou à compléter, et l'approbation définitive serait, comme de juste, réservée à l'Eglise Romaine, ou même pourrait se faire au concile œcuménique si le Souverain Pontife convoque de nouveau le concile du Vatican.

Mais il est un abus qui devra disparaître et pour toujours, c'est-à-dire la sujétion des Egli-

ses Orientales au pouvoir civil, cette sorte de servage ou même de servitude qui arrête l'expansion de la vie. Il doit être bien entendu que l'autorité suprême, dans les choses de l'ordre spirituel et dans les affaires mixtes, ce n'est pas l'Etat, mais le corps des pasteurs et le Chef de tous les pasteurs, le Souverain Pontife (46).

Nous nous bornons à signaler rapidement ces idées comme simple théologien et du point de vue doctrinal ; il appartient au Saint-Siège de déterminer les conditions pratiques qui pourront hâter le retour des âmes de bonne volonté dans l'unique Bercail de l'unique Pasteur.

L'union ainsi réalisée serait cette véritable paix universelle que saint Augustin appelle *tranquillitas ordinis*, la tranquillité de l'ordre (47).

(46) Nous tenons à citer encore les réflexions du P. A. PALMIERI : « Ecclesiis Orthodoxis, si Romanae uniantur Ecclesiae, servilis, qua nunc laborant, subjectio regimini civili haud amplius est toleranda. Res enim politicae, licet directe non pertineant ad Ecclesiam, Ecclesiae tamen judicio subsunt in iis quae cum negotiis ecclesiasticis implicantur. In iis igitur quae jura vel libertatem Ecclesiae violant, Ecclesiae unitae tenentur magis obedire Romano Pontifici quam suis rectoribus civilibus, id est tenentur profiteri in negotiis civilibus, quae cum ecclesiasticis arctissimo junguntur vinculo, potestatem civilem subdi potestati ecclesiasticae. » *Op. cit.*, p. 193, 194.

(47) Saint AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, lib. XIV, c. XIII ; *P. L.* XLI, 640.

II

LES CONFESSIONS PROTESTANTES

Il importe également de favoriser le mouvement de retour des Protestants vers l'Eglise Catholique, mais sans jamais rien sacrifier des principes. Certains actes récents du Saint-Siège ont précisé de nouveau ces règles inviolables.

Dans la réunion générale de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office, le 2 juillet 1919, fut posée la question : Si les instructions de cette même Sacrée Congrégation, données le 16 septembre 1864, sur la participation des catholiques à une Société fondée à Londres pour procurer, soi-disant, l'unité de la chrétienté, doivent être appliquées de nos jours et observées par les fidèles, même pour leur participation aux congrès de quelque nature qu'ils soient, aux réunions publiques ou privées, convoqués par les non-catholiques, se proposant pour but de procurer l'union de tous les groupements qui revendiquent pour eux le nom de chrétiens. — Les EE. et RR. Cardinaux, Inquisiteurs généraux dans les choses de la foi et des mœurs, ordonnèrent de répondre : *affirmativement*, et de promulguer de nouveau dans le

Bulletin officiel du Saint-Siège la dite lettre, avec celle qui fut adressée à quelques Puséistes anglais, le 8 novembre 1865.

Sa Sainteté Benoît XV, dans l'audience accordée le jour suivant à l'Assesseur du Saint-Office, approuva la décision des Cardinaux.

Les documents furent publiés dans le fascicule du 1^{er} août 1919 des *Acta Apostolicae Sedis*, p. 309, ss.

La Scuola Cattolica, de Milan, septembre 1919, a résumé très exactement toute la question, et il suffira de faire pour nos lecteurs une adaptation de cette étude.

Un comité, constitué en 1910 au sein de l'Eglise épiscopale américaine, s'était fait le promoteur d'un congrès de tout le monde chrétien (*The World Conference*), où seraient convoqués les représentants de toutes les confessions religieuses qui reconnaissent la divinité de Jésus-Christ et la rédemption accomplie par lui. Le but du congrès devrait être l'étude des questions qui regardent la foi et le gouvernement de l'Eglise, pour mettre en évidence particulière ce que les diverses confessions chrétiennes ont de meilleur, et pour établir entre elles des rapports mutuels de charité, dans l'intention de collaborer au triomphe du Christ sur les âmes et sur la société et de rendre possible cette unité qu'il voulait faire régner entre tous ses fidèles. C'est pourquoi le comité, par

l'organe de son actif secrétaire général, M. Gardiner, se mit en relation avec les principales Eglises chrétiennes et obtint de nombreuses adhésions.

Pour donner une idée de leur sincérité et de leur esprit chrétien, ces promoteurs propageaient une prière tirée de la liturgie romaine : *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*, etc., avec invitation de la réciter dans les huit jours qui vont du 18 au 25 janvier, c'est-à-dire de la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome à la conversion de saint Paul, et pour lesquels Benoît XV, le 25 février 1916, avait accordé des indulgences spéciales, à gagner par quiconque prierait pour l'union des Eglises chrétiennes dissidentes.

On comprend dès lors pourquoi cette initiative ait rencontré des sympathies parmi les prélates catholiques, américains et pourquoi Benoît XV lui-même ait daigné faire répondre, par le cardinal Gasparri, le 18 décembre 1914, une lettre pleine de bienveillance.

Tout en rendant hommage aux bonnes intentions des promoteurs, le Pape rappelait que le Pontife Romain, par la volonté même du Christ, avait reçu la mission de paître tous les hommes et avait été ainsi constitué principe et cause de l'unité de l'Eglise, et il faisait des vœux pour le retour de tous dans le sein de cette Eglise

et pour la réunion de tous les membres séparés au Chef unique.

Il n'y avait pas à se méprendre sur la signification de la réponse pontificale : bienveillance pour ce dessein des dissidents de rétablir l'union de la famille chrétienne, trop compromise par les discordes des différentes sectes; mais, d'autre part, nulle abdication de la part de l'Eglise Romaine, qui a la certitude d'être la véritable Eglise de Jésus-Christ et qui attend le retour des dissidents à ce centre d'unité que le Christ a placé en elle ; enfin, et comme conséquence inéluctable, nulle possibilité pour elle de collaborer avec les autres confessions dissidentes à la diffusion d'un christianisme commun, qui serait par là même diminué de moitié.

Dans ces conditions, pouvait-on espérer la participation des représentants catholiques au Congrès des Eglises chrétiennes ? Il semble que plusieurs l'aient cru. On parla même de tenir un Congrès à Rome sous la présidence du Pape. Certains journaux (48) racontèrent qu'une députation composée d'évêques et de pasteurs de l'Eglise épiscopaliennne d'Amérique était venue

(48) Cette lettre, comme celle du 7 avril 1915, remarque *La Scuola Cattolica*, n'a pas été publiée dans le *Bulletin officiel du Saint-Siège*, mais elle a été répandue par le comité de la *World Conference* et n'a pas été démentie. L'authenticité n'est donc pas douteuse.

(49) Voir la correspondance romaine du journal *d'Italia* du 27 août 1919.

à Rome d'une manière officielle demander une audience à Benoît XV et que le Pape, avant de les recevoir, fit remettre à tous les membres des exemplaires de l'Encyclique de Léon XIII, du 29 juin 1896, sur l'unité de l'Eglise, afin qu'il n'y eût pas de méprise sur le sentiment de l'Eglise catholique touchant cet argument si vital. La députation eut ainsi une nouvelle preuve de la bienveillance du Saint-Père et en même temps de l'impossibilité où il se trouvait de prendre cette attitude de conciliation que semblait impliquer la participation au Congrès universel.

Le décret du Saint-Office donna la vraie pensée de l'Eglise catholique, en rappelant à tous ses membres la défense de prendre part à tous Congrès ou réunions publiques ou privées, convoqués par les non-catholiques, dans le but de procurer l'union de toutes les communautés qui revendiquent pour elles le nom de chrétiennes.

D'aucuns, en effet, auraient pu penser que, s'il fallait exclure la participation officielle de la hiérarchie ecclésiastique, il n'était pas interdit cependant aux catholiques privés de porter au sein de l'assemblée un écho de la doctrine et de l'esprit de l'Eglise catholique, dans l'espoir que les dissidents en reconnaîtraient la valeur. Il est aisément de voir tout ce qu'il y a d'illusoire dans ces espérances optimistes et combien grave, au

contraire, eût été le danger de se mettre sur la plate-forme d'un Congrès qui se proposait de trouver un mode d'accord pour la sauvegarde et la propagande commune de ce qu'il y a de meilleur dans le christianisme et de se laisser entraîner à des concessions, ou de perdre de vue le vrai concept catholique de l'unité de l'Eglise, laquelle ne peut se contenter d'un accord sur les vérités les plus importantes ou, comme on le disait à une époque, sur les articles fondamentaux.

Telle est la raison d'être de la mesure prise par le Saint-Office. La Sacrée-Congrégation a cru, très opportunément, qu'il fallait revenir encore à une mesure déjà vieille d'un demi-siècle, parce que les circonstances actuelles présentent une frappante analogie avec celles qui motivèrent les deux lettres de 1864 et de 1865 envoyées par le cardinal Patrizi, secrétaire du Saint-Office.

On sait, en effet, que vers le milieu du siècle dernier, il se produisit, principalement en Angleterre, un mouvement intense vers l'union des églises chrétiennes. Il fut lancé par certains membres influents de l'Eglise anglicane, lesquels fondèrent à Londres, en 1857, une Société dont le but était de procurer l'unité de la chrétienté. Elle publiait un organe périodique, *The Union review*, et elle s'adressait indistinctement aux catholiques, aux Grecs schismatiques,

aux Anglicans ; et tous, sans renoncer à leurs doctrines propres et à leurs pratiques religieuses, étaient invités à prier pour la réunion des trois confessions chrétiennes en un seul corps. Ces promoteurs partaient de ce principe que les trois Eglises, Catholique-Romaine, Grecque, Anglicane, s'accordant sur les doctrines fondamentales et conservant le sacerdoce, quoique séparées entre elles, forment ensemble la véritable Eglise du Christ.

Dans la lettre aux évêques d'Angleterre signée du cardinal Patrizi, en date du 16 septembre 1864, la Congrégation du Saint-Office mit les catholiques en garde contre un grave danger et leur signala les raisons qui imposaient l'abstention : cette Société se fondait sur un concept de l'unité de l'Eglise absolument erroné ,parce qu'il ne sauvegarde pas l'unité de foi et de gouvernement dans la dépendance du Siège de Pierre, telle que le Christ l'a voulu pour son Eglise. En reconnaissant la qualité de véritable Eglise au schisme de Photius et à l'Anglicanisme, la société favorisait l'indifférentisme religieux et arrêtait la conversion des non-catholiques à la véritable et unique Eglise. Plusieurs de ces Anglicans illustres, disciples du docteur Pusey, promoteur de ce mouvement qui semblait s'orienter vers l'Eglise catholique, adressèrent à Rome de respectueuses remontrances au sujet de cette prohibition du Saint-

Office ; le cardinal Patrizi leur répondit par une longue lettre, pleine de déférence et d'esprit chrétien, en date du 8 novembre 1865, dans laquelle, tout en rendant hommage à leurs intentions droites, il leur expliquait très nettement et faisait ressortir, par de nombreuses citations des Pères, la doctrine catholique touchant l'unité de l'Eglise, et formait le vœu très ardent de les voir revenir à cette unité en se rapprochant de ce Siège de Pierre qui en est l'unique fondement.

On a déjà fait observer que le cas de la *World Conference* offre une remarquable analogie avec la Société de Londres de 1857. Préconiser une action commune des Eglises chrétiennes pour défendre et propager ce qu'il y a de meilleur dans le christianisme, c'est supposer qu'il y a dans le christianisme même une partie vitale, capable d'exister par elle-même et d'exercer son influence bienfaisante tout en restant séparée du reste de l'organisme tel qu'il est dans l'Eglise catholique ; d'où il suivrait que les confessions chrétiennes qui s'accordent sur cet élément fondamental peuvent également représenter le christianisme véritable et partant, la véritable Eglise du Christ, selon le concept des anciens Puséistes. Le Saint-Office a donc pu très justement se réclamer des instructions données jadis pour le cas de la Société de Londres, sans être, par ailleurs, en contradiction avec les

paroles de bienveillance adressées par le Saint-Père aux dissidents qui se proposent d'étudier de bonne foi la nature de l'Eglise.

Quelle sera la conséquence du récent décret? Il peut arriver que certains esprits en prennent occasion pour crier à l'intolérance de l'Eglise catholique. On ne devra pas s'en étonner : habituée à ces accusations, l'Eglise catholique ne saurait s'en émouvoir. Il est logique, en effet, qu'une Société qui se reconnaît la dépositaire infaillible de la vérité se montre intransigeante dès qu'il s'agit de la conservation de cette vérité, et refuse de collaborer avec l'erreur ou avec quelques vérités incomplètes, qui deviennent précisément des erreurs si elles veulent affirmer ce point de vue qui les fait incomplètes. Elle appuie ses espérances sur la Providence divine et sur l'assistance promise par le Christ ; et l'histoire se charge de justifier les attitudes de la maîtresse de la vérité.

La défense adressée jadis aux catholiques de faire partie de la Société de Londres put troubler certains esprits, mais on peut dire maintenant qu'elle a favorisé le retour au catholicisme de tant de partisans remarquables de l'anglicanisme qui, sans cela peut-être, se seraient arrêtés à mi-chemin, à cause de cette fausse conception du catholicisme et de l'unité ecclésiastique. Et pourquoi le même résultat ne devrait-il pas se produire de nos jours? Les esprits sincè-

res, qui par le projet de la *World Conference*, aspirent à l'union des Eglises chrétiennes verront comment en dehors de la Chaire de vérité et du principe de la hiérarchie, elle ne saurait avoir aucune base. Et voilà le profit qui pourrait dériver de cette initiative des Episcopaliens d'Amérique.

Ajoutons à ces remarques de la *Scuola Cattolica* que M. Gardiner, dans diverses lettres adressées même à des revues catholiques, a essayé: de montrer que son cas n'est pas identique à celui de la Société de Londres et que son projet ne pouvait être visé par le Saint-Office. — Vaine échappatoire.

Il est manifeste, par ce qui vient d'être exposé, que les documents cités visent toutes les tentatives *analogues* à celle de la Société de Londres et que le cas de la *World Conference* offre cette analogie, puisqu'il s'agit de discuter sur l'unité de l'Eglise. Le projet est donc bel et bien condamné : jamais l'Eglise catholique n'acceptera de discuter ce dogme de l'unité de l'Eglise, qui est absolument fondamental, définitif et immuable.

Depuis le décret du Saint-Office, la hiérarchie anglicane a repris le projet d'une réunion des Eglises. A la conférence qui se tint à Londres, au palais de Lambeth, en 1920, les deux cent cinquante-deux évêques présents signèrent un appel à tous les membres de la chrétienté.

dans lequel ils disaient notamment : « Nous croyons que le temps est venu, où tous les groupes séparés de la chrétienté doivent s'accorder pour oublier tout ce qui s'est passé et tendre vers le but d'une Eglise réconciliée (50). »

Trois ans plus tard, le jour de Noël 1923, l'Archevêque anglican de Cantorbéry est revenu sur le même sujet, dans une Lettre désormais célèbre (51). Il y rendait compte de l'accueil qui a été fait à l'Adresse de Lambeth par les Eglises protestantes et les Gréco-Slaves, ainsi que d'autres tentatives entreprises dans le même dessein.

Les catholiques ne peuvent que louer un apostolat dont le but immédiat est d'encourager nos frères séparés à venir à l'Eglise catholique pour embrasser sa foi dans toute son intégrité, et c'est dans ce sens que le zélé Archevêque de Malines, le cardinal Mercier, d'accord d'ailleurs avec le Saint-Siège, s'est prêté à ce qu'on a appelé l'entretien ou les *conversations de Malines* (52).

Ce que la véritable et unique Eglise du Christ

(50) *Appel à tous les membres de la Chrétienté par les Evêques de la Communion Anglicane réunis à la Conférence de Lambeth, 1920.* London. S. P. C. K. 1921.

(51) Voir le texte de cette Lettre, avec des remarques, dans le n° 137 de la *Documentation Catholique*.

(52) Voir la Lettre de S. E. le Cardinal MERCIER à son clergé, 18 janvier 1924; l'article de la *Civiltà Cattolica* du 5 février 1924; et la Lettre Pastorale du cardinal BOURNE sur le même sujet.

ne peut ni accepter ni envisager, c'est d'entrer en discussion avec les confessions protestantes ou orientales sur les dogmes immuables de l'unité de l'Eglise, de la primauté et de l'infalibilité du Souverain Pontife. Le décret du Saint-Office garde sur ce point toute son actualité.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDES PSYCHOLOGIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les maladies de la volonté

Les progrès incessants des sciences expérimentales ont ouvert à la psychologie, comme à la biologie, d'immenses horizons nouveaux (1), qui intéressent les apologistes et les théologiens. On ne pourra reprocher à ceux-ci d'avoir nié ou méconnu les conquêtes modernes, tout au contraire : il a été dit que certains catholiques, par crainte de paraître arriérés (nous préférions penser dans un but apologétique), ont admis de confiance et sans contrôle, sur le témoignage des savants, des affirmations qui n'étaient pas du tout la science.

Autant il serait insensé de contester les découvertes actuelles, autant il serait imprudent d'accepter, les yeux fermés, les conclusions que nos adversaires prétendent en tirer et d'emprunter leur terminologie.

Le P. Garrigou-Lagrange signalait jadis la

(1) Voir l'ouvrage du P. GEMELLI : *l'Enigma della Vita e i nuovi orizzonti della Biologia* ; et l'article du P. MÉLIZAN, dans la *Revue Thomiste*, novembre-décembre 1910, p. 780 et suiv.

naïveté de ces catholiques qui ont adopté d'enthousiasme les théories de William James, sans remarquer ce qu'elles contenaient de subversif au point de vue de la révélation extérieure et de la foi surnaturelle (2).

Ont-ils été plus clairvoyants ceux qui ont vanté les merveilles de la subconscience, comme si, au point de vue religieux, elle expliquait la foi et comme si, en psychologie, elle était une faculté nouvelle, découverte à notre époque et dont les faits ne sauraient s'expliquer avec la doctrine scolaire des facultés internes? Quoi qu'il en soit du point de vue psychologique, cette théorie de la subconscience appliquée aux faits religieux et à la foi divine a dû être proscrite par l'Encyclique *Pascendi* (3) et par le *Motu proprio* qui impose le serment antimoderniste (4).

Il est aussi presque de mode de parler des *maladies de la volonté*, comme si la faculté était atteinte en elle-même. Cette terminologie commençant à devenir commune, certains théologiens pensent pouvoir l'employer à leur tour. Nous ne la goûtons guère, et ces quelques pages tendent à prouver qu'elle n'est pas sans danger.

(2) *Revue Thomiste*. novembre-décembre 1910. p. 809-810.

(3) Cf. édition des *Questions actuelles*, p. 10, 12 et suiv.

(4) « Certissime teneo et sincere profiteor fidem non esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae. » *Motu proprio Sacrorum antistitum*, 1^{er} sept. 1910.

**

On a distingué trois états pathologiques qui influent sur la liberté : les uns semblent *affec-ter directement* la volonté, comme l'aboulie et l'impulsion irrésistible ; d'autres, directement le système nerveux et *indirectement* la volonté, comme la neurasthénie, l'hystérie et l'épilepsie ; d'autres, également le corps et l'esprit, comme le sommeil hypnotique et la suggestion.

Cette classification n'est pas admissible au regard de notre psychologie spiritualiste : les divers états pathologiques quels qu'ils soient et de quelque nom qu'on les désigne, ne peuvent que d'une manière *indirecte et extrinsèque* exercer une action sur la volonté.

Que les défauts et les maladies puissent atteindre l'esprit, entendement et volonté, indirectement, à raison du corps et du système nerveux, c'est tout à fait compréhensible pour quiconque admet la doctrine thomiste et catholique touchant le composé humain. Les deux éléments unis substantiellement et ne formant qu'une seule essence ou nature, il doit y avoir influence mutuelle du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps (5). L'action réciproque est

(5) Nous nous permettons de renvoyer, pour l'exposé de ces doctrines, à notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 163, 231-232.

manifeste pour les facultés qui résident dans l'organisme, c'est-à-dire le composé vivant et animé ; quant aux facultés spirituelles, bien qu'elles aient pour unique support et sujet *ia.* médiat l'essence même de l'âme (6), elles dépendent du corps, extrinsèquement, indirectement, à cause des objets qui sont présentés par les sens, dépendants, eux, des conditions du système nerveux. La volonté a besoin de l'intelligence, qui lui montre l'objet de ses amours ou de ses haines : *nihil volitum nisi praecognitum*; et l'intelligence, à son tour, requiert le concours des puissances inférieures, qui lui apportent les nouvelles du monde sensible. Pour que l'exercice de l'entendement s'accomplisse dans toute sa plénitude, il faut l'appoint intégral et harmonieux de tous les sens internes, conscience, imagination, mémoire, estimative, non moins que celui des sens externes. Si le concours d'un seul fait défaut, l'équilibre est troublé : l'intelligence devra souffrir dans son travail et, par contre-coup, la volonté aussi, qui dépend de la faculté de connaissance.

Quant au sommeil et à la suggestion, on peut bien dire qu'ils atteignent directement les facultés reçues dans l'organisme, dont ils brisent l'harmonie et modifient le fonctionnement; mais on ne conçoit pas qu'ils affectent l'esprit

(6) *Cursus Philosophiae Thomisticae*, p. 223-225.

aussi bien que le corps. L'esprit, qui comprend nos deux facultés maîtresses, l'intelligence et la volonté, demeure toujours dans une sphère de lumière et de sérénité : puisque le *spirituel* est l'*incorruptible*, il doit, malgré les troubles du corps, rester toujours sain, toujours inviolé. Donc, le sommeil, la suggestion, l'hallucination, la folie, etc., n'arrivent pas à le ternir, ne montent pas jusqu'à lui ; ils ne peuvent lui nuire que d'une manière indirecte, en le privant d'un concours extrinsèque indispensable à son action (7).

Ces mêmes raisons nous font déjà voir que l'aboulie ne peut être appelée une maladie intrinsèque de la volonté, c'est-à-dire affectant directement la faculté elle-même.



Rapportons d'abord quelques faits. On désigne sous le nom d'*aboulie* une incapacité de vouloir efficacement et d'exécuter ce qu'on désire. Elle peut être générale et perpétuelle, ou particulière et temporaire, limitée à certains actes et à une certaine durée. A proprement parler, elle ne gêne pas l'acte de vouloir ni même l'acte de l'élection, car l'aboulique veut et se propose de nombreux desseins et choisit

(7) Cf. *Ibid.*, t. III, p. 322 et suiv., 326, 327.

même entre plusieurs projets : ce qui est atteint, c'est le commandement efficace et l'usage pratique. « Les malades savent vouloir intérieurement et mentalement, selon les exigences de la raison. Ils peuvent éprouver le désir de faire ; mais ils sont impuissants à faire convenablement. Il y a au fond de leur entendement une impossibilité. Ils voudraient travailler, et ils ne le peuvent... Leur volonté ne peut franchir certaines limites : on dirait que cette force d'action subit un arrêt : le *je veux* ne se transforme pas en volonté impulsive, en détermination active. Des malades s'étonnent eux-mêmes de l'impuissance dont est frappée leur volonté... Lorsqu'on les abandonne à eux-mêmes, ils passent les journées entières dans leur lit ou sur une chaise. Quand on leur parle et qu'on les excite, ils s'expriment convenablement, quoique d'une manière brève : ils jugent assez bien des choses (8). »

Cette impuissance frappe même des personnes chez lesquelles l'entendement conserve la plénitude de son exercice. « Il est certain, disait un magistrat, que je n'ai de volonté que pour ne pas vouloir ; car j'ai toute ma raison ; je sais ce que je dois faire ; mais la force m'abandonne lorsque je devrais agir (9). »

(8) GUISLAIN, cité par RIBOT. *Les Maladies de la volonté.* p. 38-39.

(9) *Ibidem.*

La liste de ces faits et d'autres analogues pourrait facilement s'allonger ; mais démontrent-ils que la volonté est atteinte en elle-même ? Que veut-on dire quand on parle des maladies de la volonté ? Que les matérialistes et les positivistes voient là une affection morbide de la faculté elle-même, comme ils l'entendent des autres puissances, c'est tout naturel, puisqu'ils ne reconnaissent aucune différence radicale entre le monde organique et le monde intellectuel ; mais que peut bien signifier pour un théologien ou pour un philosophe spiritualiste un état pathologique de la volonté *elle-même*, distinct des obstacles extrinsèques que subit la volonté du côté du système nerveux et des facultés inférieures ?

Nous ne concevons que trois hypothèses : cela peut vouloir dire ou que la faculté fait totalement défaut, ou qu'elle a une atrophie congénitale, ou que, entière à l'origine, elle a été plus tard altérée, affaiblie, lésée.

Toutes ces hypothèses sont insoutenables, impossibles.

Il est clair, tout d'abord, que l'âme ne peut manquer d'une seule de ses facultés intrinsèques. Les puissances dérivent de l'essence nécessairement, comme des propriétés inséparables, en vertu de l'acte même qui produit leur sujet. L'action créatrice de Dieu atteint la substance, et par elle les facultés, en sorte que

celles-ci, selon l'adage scolastique, sont *concrées*, c'est-à-dire créées avec la substance et par le même acte que la substance. De là le fameux axiome : *Qui dat formam dat consequentia ad formam*, celui qui donne l'essence donne en même temps ses conséquences naturelles, les facultés (10).

En second lieu, il ne saurait y avoir incapacité congénitale pour des puissances qui dérivent nécessairement de l'âme et qui, par ailleurs, n'étant pas reçues dans l'organisme, ne peuvent pas être atrophiées par lui. C'est réfuter déjà la troisième hypothèse. Les facultés spirituelles, sujettes aux maladies *moraes*, erreur pour l'intelligence, péché et vice pour la volonté, restent à l'abri de toute lésion, de toute altération physiques : spirituel, avons-nous dit, est synonyme d'incorruptible.

On comprend une certaine lésion dans les facultés organiques, puisqu'elles résident dans les organes et en subissent plus ou moins les conditions ; mais l'intelligence et la volonté,

(10) Cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. II, p. 144. 154; t. III, p. 211-212; t. VI, p. 162-163; et DOMET DE VORGES, *Abrégé de métaphysique*, t. I, p. 220. — Il faudrait donc un miracle spécial de Dieu pour empêcher les facultés d'éclore de la substance ; et ce miracle répugne, par ailleurs, non pas à la puissance, mais à la sagesse divine : car Dieu doit créer des substances capables d'atteindre leur perfection et leur fin dernière. Or, c'est par les facultés que les substances réalisent leur but suprême. C'est pourquoi les thomistes et le plus grand nombre des scolastiques enseignent qu'il ne peut pas y avoir une substance privée de toute faculté. — Cf. *Cursus philosophiae thomisticae*, t. VI, p. 24-25. Combien cela est plus évident pour la substance spirituelle !

abritées dans l'incorruptible substance, se conservent toujours saines, intactes en elles-mêmes; la maladie ne les entame pas.

Ce sera donc *indirectement* que l'aboulie pourra lier la volonté. De même que l'intelligence, tout en restant inviolée à l'intérieur, est gênée gravement dans son action lorsque les puissances organiques, par suite de certains troubles ou états pathologiques, ne fournissent plus leur appoint accoutumé, ainsi la volonté, sans être altérée en elle-même, peut être arrêtée dans son exercice quand le concours de l'organisme ou des autres facultés vient à manquer; car, nous l'avons dit, l'usage plénier de la liberté, l'efficacité pratique de son commandement, requièrent les services de la partie inférieure, sensibilité, puissance motrice, etc.

Les cas d'aboulie prouvent donc que les conditions physiologiques et extrinsèques ont fait défaut, non point que la volonté est lésée intrinsèquement. Maladies de la sensibilité et de la motilité, oui; mais non point maladies intérieures de la volonté.

*
* *

Voici l'objection : c'est bien la volonté elle-même qui est affectée, puisque l'aboulie atteint même ceux qui paraissent robustes et dont le jugement est resté droit.

— Pour que le fonctionnement de la volonté soit plénier et ses ordres efficaces, il ne suffit point d'une certaine vaillance physique, ce n'est même pas assez que le jeu de l'intelligence soit normal ; il faut, en outre, le concours de tout le petit royaume intérieur qui est au service de la volonté, et surtout le concours de la sensibilité et de la motilité. Or, c'est précisément ce qui fait défaut dans les divers cas d'aboulie.

Cela est si vrai que les philosophes mêmes qui regardent l'aboulie comme une maladie intérieure de la faculté ne réussissent à l'expliquer que par des causes purement extrinsèques, défaut de sensibilité ou défaut de motilité. « La cause est donc une *insensibilité relative, un affaiblissement général de la sensibilité* ; ce qui est atteint, c'est la vie affective, la possibilité d'être ému... On peut risquer une autre hypothèse et chercher l'explication de l'aboulie dans *l'ordre des manifestations motrices* (11). »

Ainsi, l'impuissance de vouloir provient et des conditions du dehors et des facultés qui devaient être les auxiliaires de la volonté et lui ont fait défaut. Ceux qui identifient le vouloir avec l'émotion, la volonté avec la sensibilité, sont conséquents et logiques en appelant maladies de la volonté les états morbides de la faculté organique ; mais ce langage n'a pas de

(11) RIBOT, *Les Maladies de la volonté*, p. 75.

sens pour un spiritualiste qui sait distinguer les facultés mentales des facultés inférieures et qui comprend qu'une lésion de l'instrument ne devient pas une lésion chez l'artiste qui s'en sert, mais seulement un obstacle.

Nouvelle objection : « Qu'il y ait *un trouble de la volonté*, c'est ce qui est mis en évidence au moyen de la suggestion hypnotique. Livré alors à la volonté d'un autre, le malade accomplit sans difficulté un travail fatigant que sa volonté personnelle serait bien incapable de soutenir. Le docteur Janet a étudié une aboulique qui s'efforce en vain de faire un acte : après des tentatives désespérées, elle est obligée d'avouer son impuissance. Mais si, au contraire, pendant qu'elle cause avec une autre personne, on lui suggère tout bas de faire cet acte, elle l'accomplit immédiatement (12). »

— Ce qui est mis en évidence par ces faits, c'est, non point que la volonté est lésée en elle, même, mais que la suggestion fait disparaître les obstacles extrinsèques. L'explication psychologique est celle-ci : la suggestion, agissant sur l'imagination, influe par elle sur le système nerveux et sur le grand sympathique et, conséquemment, sur la sensibilité et la puissance motrice, qui dépendent de ces systèmes ; et, de cette sorte, elle ramène la sensibilité et la motilité à leur état régulier et à leur jeu normal,

(12) RAUH et REVault, *Psychologie*, p. 282.

Ces facultés fournissant de nouveau leur appui, les conditions extrinsèques étant de nouveau rétablies, la volonté, qui était restée saine en elle-même, reprend son libre exercice et son fonctionnement naturel.

Donc, les exemples d'aboulie dûment constatés, bien loin d'être une objection contre la spiritualité de la volonté, confirment nos théories traditionnelles, déjà rappelées, que le corps est l'instrument de l'esprit : il va de soi que, les cordes sonores étant brisées, paralysées ou seulement atteintes sur quelque point imperceptible, l'esprit ne rende plus les sons magnifiques de la pensée ou du vouloir, et, au contraire, qu'il vibre de nouveau dès que l'instrument est réparé (13).



A l'opposé de l'aboulie, on signale, comme une autre maladie de la volonté, l'*impulsion irrésistible* qui entraîne et emporte fatallement certains sujets. Deux sortes de cas :

« Dans le premier cas, l'impulsion peut être subite, inconsciente, suivie d'une exécution immédiate, sans même que l'entendement ait eu le temps d'en prendre connaissance... Chez

(13) Le corps est l'instrument de l'âme, mais un instrument conjoint, uni avec elle dans l'unité de substance. *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 131-132.

certains malades, la surexcitation des forces motrices est telle, qu'ils marchent des heures entières sans s'arrêter, sans regarder autour d'eux, comme des appareils mécaniques qu'on a montés (14). »

« Les faits du second groupe méritent d'être plus longtemps étudiés : ils mettent en lumière la défaite de la volonté ou les moyens artificiels qui la maintiennent. Ici, le malade a pleine conscience de sa situation ; il sent qu'il n'est plus maître de lui-même, qu'il est dominé par une force intérieure, invinciblement poussé à commettre des actes qu'il réprouve. L'intelligence reste suffisamment saine, le délire n'existe que dans les actes... Une femme d'une grande culture intellectuelle et pleine d'affection pour ses parents se met à les frapper malgré elle et demande qu'on vienne à son secours, en la fixant dans un fauteuil (15). »

— Ces faits admis, cherchons-en la cause psychologique. Prouvent-ils que la volonté est malade en elle-même ? Nullement : tout ce qu'on peut établir c'est que, comme dans les exemples précédemment cités, les conditions extrinsèques ont fait défaut. Le manque d'équilibre dans les facultés organiques entraîne d'autres désordres : la puissance motrice n'ayant pas assez d'efficacité pour assurer la coordination

(14) RIBOT, *les Maladies de la volonté*, p. 75.

(15) *Op. cit.* p. 77-79.

des mouvements, il en résulte, par contre-coup, une impulsion trop forte, et c'est ainsi que les actes échappent à la liberté.

Ici encore, Ribot se voit contraint de donner comme explication des causes extrinsèques à la faculté elle-même du vouloir. « En rapprochant l'aboulie des impulsions irrésistibles, on notera que la volonté fait défaut par suite de conditions tout à fait contraires. Dans un cas, l'intelligence est intacte, l'impulsion manque, dans l'autre, *la puissance de coordination et d'arrêt faisant défaut*, l'impulsion se dépense au profit de l'automatisme (16). »

Nous voilà revenus à nos précédentes conclusions : les impulsions, pas plus que l'aboulie, ne peuvent être appelées, au sens propre du mot, des maladies de la volonté, puisqu'elles laissent la faculté intacte. Qu'on les appelle, si l'on veut, des états pathologiques ou des maladies de la sensibilité et de la motilité ; mais, pour la volonté, elles ne sont que des obstacles, des empêchements, des liens, non point des affections morbides.

* * *

Ce qui est confirmé une fois encore par tous ces faits, c'est la doctrine catholique, que l'âme intellectuelle est la forme substantielle

(16) RIBOT, *les Maladies de la volonté*, p. 95.

du corps humain (17). L'âme et le corps unis ensemble comme la forme et la matière, c'est-à-dire formant une seule personne et une seule substance, il est tout naturel que les actions du corps et les actions de l'âme s'entr'aident ou se gênent mutuellement; que les troubles organiques aient leur contre-coup sur les facultés et les opérations de l'âme même les plus spirituelles, et, inversement, que les actions de l'esprit aient une sorte de répercussion sur l'organisme. Les exemples d'aboulie et d'impulsion déjà rapportés ont mis en lumière l'influence de la partie inférieure sur la partie supérieure ; d'autres faits constatés par les physiologistes montrent clairement le contre-coup de la vie intellectuelle sur la vie sensible. Bois-Reymond avait

(17) Nous disons *catholique*, parce que le Magistère suprême l'enseigne et la regarde comme connexe avec le dogme de l'Incarnation, pour expliquer l'unité de nature en Notre-Seigneur. C'est pourquoi le concile de Vienne, après avoir déclaré que le Fils de Dieu a pris les deux parties de *notre nature* unies ensemble pour former un seul tout, en sorte que le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme (DENZINGER-BANNWART, 480), définit que l'âme raisonnable est la forme du corps humain : « *Definientes... quod quisquis deinceps asserere. defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter. tamquam haereticus sit censendus.* » (DENZINGER-BANNWART, 481.) — Second document : le V^e concile de Latran rappelle et confirme la définition du concile de Vienne (DENZINGER-BANNWART, 738.) — Troisième document : PIE IX, dans sa lettre au cardinal GEISSER, archevêque de Cologne, condamne les livres de Guenther parce qu'ils attaquent la doctrine catholique touchant l'âme raisonnable forme du corps humain : « *Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma.* » (DEZINGER-BANNWART, 1655.) — Voir sur ce sujet notre livre : *Les vingt-quatre thèses thomistes*.

déjà remarqué que, lorsque l'activité de l'âme se dépense dans le travail intellectuel, le courant électrique du système nerveux est modifié, d'où il résulte de profondes transformations dans le cervelet et dans les nerfs. « Le travail intellectuel, ajoute un autre savant, accélère le cœur, donne lieu à des phénomènes de vasoconstriction périphérique qui modifient la forme du pouls et augmentent le volume du cerveau (phénomène de vaso-dilatation locale). Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense (18). »

Le philosophe, qui a déjà prouvé par ailleurs la spiritualité de l'âme, se sert de ces faits pour démontrer l'unité essentielle du composé humain. Si l'âme et le corps étaient deux substances complètes distinctes, l'opération spécifique de l'une demeurerait étrangère à l'opération spécifique de l'autre ; et, donc, ni les états pathologiques du corps n'influeraient sur l'esprit, ni le travail propre de l'esprit n'aurait de contre-coup sur l'organisme. L'expérience démontre cette répercussion mutuelle de l'esprit sur l'organisme et de l'organisme sur le corps. Donc, il faut conclure que l'âme et le corps ne sont pas deux natures complètes, mais qu'ils s'étreignent en une seule substance par une

(18) GLEY, *Etudes de psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

union qui est à la fois essentielle et personnelle (19).

Une autre vérité qui est éclairée par ces faits d'aboulie, d'hyperesthésie, d'hypnotisme, etc : c'est ce que la philosophie scolastique appelle la *cohérence* des facultés (20). Toutes les puissances, dérivant d'une même essence, gardent entre elles une sympathie profonde et une indissoluble liaison, en sorte qu'elles devront s'aider ou se gêner mutuellement, comme nous l'avons fait remarquer. La vertu de l'âme étant limitée, on comprend que, lorsque son activité se dépense trop spécialement sur une de ses puissances pour la développer outre mesure, l'harmonie entre les diverses facultés soit rompue nécessairement. Ainsi, quand il y a hyperesthésie sur un point, l'anesthésie se produit sur d'autres; quand l'imagination est trop exaltée, le sens commun et l'estimative ne gardent plus leur équilibre. Mais, si l'action de ces facultés internes, instruments de l'esprit, n'est plus régulière, mesurée, intégrale, l'intelligence, mal desservie, ne gardera plus son fonctionnement normal, bien qu'elle soit incorruptible et inviolée; si la sensibilité et la motilité sont troublées gravement, la volonté, intacte et efficace en elle-même, n'atteindra pas

(19) Cf. P. COCONNIER, *l'Ame humaine*, c. v; E. HUGON, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 129 et suivantes.

(20) *Ibd.*, p. 231-232.

ses résultats définitifs, faute d'auxiliaires capables de l'aider ou d'exécuter ses ordres (21).

Encore une fois, ces états pathologiques ne contredisent en rien la spiritualité de nos deux facultés souveraines, l'intelligence et la volonté. Ce qui prouve la force et la supériorité de l'esprit et son suprême domaine, c'est qu'il arrive dans certains cas à dompter et à dominer son instrument, à utiliser les maladies et les souffrances pour son perfectionnement moral.

C'est ainsi que les saints, en tolérant virilement leurs infirmités, en triomphant de leur tempérament et de leur caractère, ont déployé toutes les énergies de la nature et ont porté, avec la grâce de Dieu, l'éducation et la culture de la volonté jusqu'au suprême degré, qui est l'héroïsme.

(21) *Cursus Philosophiae Thomisticae*. t. IV, p. 233-240.

CHAPITRE II

La Psychologie de la conversion

Les théologiens ne peuvent que faire bon accueil aux études psychologiques qui tendent à montrer le mystérieux travail accompli, peu à peu ,dans les âmes en quête d'idal, et les étapes successives qui les ramènent à Dieu (1).

Mais pour apprécier la portée exacte des faits et déterminer la valeur des arguments qu'on en tire, il ne faut jamais perdre de vue la notion catholique de la conversion et des actes qui la préparent, telle que l'entend l'Eglise et telle que l'explique la théologie.

La question, en effet, a été bien nettement tranchée; car elle n'est pas distincte du grand problème de la justification, faussé par le protestantisme et résolu par le Magistère suprême avec une admirable précision.

On pourrait, il est vrai, appeler conversion

(1) Il faut recommander, comme particulièrement utiles et intéressants :

P. Th. MAINAË, O. P. *Introduction à la psychologie de la conversion*, Paris, 1913.

La Psychologie de la conversion, Paris, 1915.

Ad. RETTÉ, *Notes sur la psychologie de la conversion*. Paris, 1914.

le passage de l'infidélité à la foi seule, séparée de la charité. L'hypothèse n'est pas insoutenable, certains théologiens ayant pensé, en effet, que la vertu de foi peut être infusée avant la grâce sanctifiante, de même que l'acte de foi précède l'infusion de la grâce. En fait, en est-il ainsi? Une fois conférée par la justification, la foi persévère, et il faut un acte d'infidélité pour l'arracher de l'intelligence, lors même que la charité disparaît devant le péché mortel ; mais, quand l'infidèle se dispose au salut, son esprit est-il assez préparé, capable de porter la noble vertu de foi, si son âme ne possède pas déjà la grâce sanctifiante? Quoi qu'il en soit des possibilités abstraites, nous estimons que, dans les conditions concrètes de la vie, les généreux qui se décident à croire définitivement arrivent aussi aux pratiques chrétiennes. La conversion proprement dite n'est donc pas autre chose que cette « justification » dont s'occupent les conciles.

Le protestantisme est tombé, à ce sujet, dans trois graves erreurs. La première concerne l'essence même de la conversion qui, d'après les novateurs, ne serait point un changement foncier dans l'âme du converti, mais une simple faveur extérieure de Dieu, jetant un voile sur les laideurs de l'homme sans les laver, les purifier, les effacer. La seconde erreur a trait aux dispositions qui précèdent la conversion, parce

qu'on prétend qu'aucune n'est indispensable ou que la foi toute seule suffit. La troisième se rapporte à la certitude et à l'évidence du fait de la conversion, en ce sens que, non seulement le fidèle peut constater son état intérieur, mais qu'il est tenu de croire que Dieu l'a justifié.

L'Eglise, en réfutant tous ces points, a indiqué les principes d'après lesquels doivent se résoudre les divers problèmes soulevés de nos jours (2).

Nous croyons donc faire œuvre d'actualité en rappelant les enseignements traditionnels sur l'essence même de la conversion, sur les actes indispensables qui constituent précisément cette psychologie de la conversion, sur la sur-naturalité de ces actes et le caractère mystérieux qui les rend inaccessibles à l'expérience religieuse.

I

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE TOUCHANT LA CONVERSION

Si tous les protestants s'accordent à expliquer la conversion sans un changement radical dans l'âme et sans un don infusé par Dieu, leurs théories sont, par ailleurs, incohérentes

(2) Cf. nos *Tractatus dogmatici*, t. II, *de Gratia*.

ou contradictoires. Pour Luther, la justification consiste simplement à croire que Dieu a remis les péchés ; pour d'autres, c'est une fiction légale en vertu de laquelle Dieu consent à ne pas nous imputer nos fautes personnelles, ou bien nous communiquer une vie nouvelle qui régénère et purifie. Certains exégètes protestants de nos jours confessent que la justification implique une rénovation intérieure, mais ils ne vont pas jusqu'à reconnaître un principe surnaturel de vie et d'opérations (3).

Quant aux philosophes de l'*expérience religieuse*, William James et ses disciples, ils désignent sous le nom de conversion tout changement psychologique dans les habitudes et le genre de vivre, qu'il s'agisse des « morphinomanes » ou des saints de l'Eglise.

L'Ecriture avait déjà réfuté tous ces vains systèmes. Elle nous représente la conversion comme une *nouveauté de vie* et une transformation de nous-mêmes qui rajeunit notre âme et notre esprit : *RENOVAMINI spiritu mentis vestrae... in NOVITATE vitae ambulemus* (4); comme une seconde *création* qui nous enractive dans

(3) Pour avoir une idée des diverses théories, on pourra consulter : CALVIN, *Instit.*, lib. III, c. II, §§ 2, 3. 22 ; LITCHTENBERG, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, 1882, art. *Justification* ; LIDDON, *Analysis of Romans* ; SANDAY, *Internal critic. Comment. of Romans* ; pour étudier la doctrine de saint Paul, voir les ouvrages catholiques : TOBAC, *Le problème de la justification* ; PRAT, *La Théologie de saint Paul* ; P. LAGRANGE, O. P., *L'Epître aux Romains*.

(4) *Ephes.*, IV, 29 ; *Rom.*, VI, 4.

le Christ et nous établit dans le bien : *nova CREATURA...; CREATI in Christo Jesu in operibus bonis* (5), comme une seconde *naissance* tout immaculée qui nous donne le titre et la qualité d'enfants de Dieu : *ex Deo NATI sunt...*; *RENATI non ex semine corruptibili, sed incorruptibili... ut filii Dei nominemur et simus* (6). Ces termes des saintes Lettres désignent très clairement un changement profond dans le converti : création, naissance, nouveauté de vie comportent un principe surnaturel et permanent qui réside en nous, réforme et transforme l'âme et surélève ses facultés.

La tradition catholique a toujours considéré dans la conversion cette régénération merveilleuse qui nous divinise en quelque manière.

Déjà les Pères *Apostoliques* parlent de ce renouvellement intérieur. L'épître dite de Barnabé affirme que la rémission des péchés est une rénovation dans laquelle nous recevons une autre forme et comme une âme nouvelle, semblable à l'âme des enfants, en sorte que nous sommes reconstitués intégralement et créés derechef (7).

Les Pères *Apostoliques* insistent sur cette réalité divine de la justification. Saint Justin réfute l'erreur qui devait être reprise un jour par les protestants, et il reproche aux Juifs de se

(5) *Gal.*, VI, 15 ; *Ephes.*, II, 10.

(6) *Evang. JOAN.*, I, 13; *I Petr.*, I, 123, *I Epist., JOAN.*, III, 1.

(7) *Epist. BARNAB.*, VI, 11, XVI; *P. G.*, II, 741, 773, 776.

tromper eux-mêmes et de tromper les autres en prétendant que Dieu se contente de ne pas imputer la faute aux pécheurs et les tient quittes, sans que leurs volontés et leurs âmes soient transformées (8).

Les Pères du quatrième siècle exaltent les merveilles de la conversion, qui se fait par la grâce, dans laquelle Dieu imprime en nous, pour ainsi dire, l'*effigie* de sa substance, *suprae substantiae effigiem* (9) en quelque sorte sa *figure* et ses traits, *divinam figuracionem in nobis imprimens* (10).

Saint Augustin ajoute que Dieu, en nous justifiant, nous déifie : « *Qui autem justificat est qui deificat ; quia justificando filios Dei facit* (11). »

Saint Thomas montre, par la notion même de la conversion, que c'est une *transmutation*, un passage de l'état de péché à l'état de justice, et, partant, l'abolition même du péché, comme le passage du froid au chaud est l'exclusion nécessaire du froid, et que cette exclusion du péché est produite par une réalité surnaturelle qui nous rend purs et beaux aux yeux de Dieu, vraiment dignes de son amour. Sans

(8) S. JUSTIN, *Dial. cum Tryph.*, 141; P. G., VI, 797.

(9) S. GREGOR. NYSSEN., *Homil.*, I in verba : *Faciamus hominem...*, P. G., XLIV, 273.

(10) S. CYRILL. ALEXANDR., *Homil. paschal.*, x, 2; P. G., LXXVII, 617.

(11) S. AUGUSTIN, *Enarrat. in ps.*, XLIX, 2; P. G., XXXII, 566.

l'infusion de la grâce point de conversion complète (12).

Le concile de Trente recourt au même langage : C'est un passage par lequel l'homme est *transporté* (*translatio*) de l'état mauvais à l'état de grâce et d'adoption divine (13). Une définition très détaillée écarte toutes les formes de l'erreur protestante. La justification n'est point une imputation fictive, ni une simple faveur extérieure, mais elle comporte une réalité infusée par le Saint-Esprit et inhérente à nos âmes, la grâce sanctifiante (14).

Voilà, dans ses grandes lignes, la doctrine catholique de la conversion. C'est un renouvellement foncier de notre être, qui est préparé par des actes nombreux et qui consiste en une qualité permanente, appelée grâce *informante* par le concile de Vienne (15), grâce *inhérente* par le concile de Trente, comme l'image de Dieu imprimée en nous, un écoulement de son être, une participation de sa nature propre et de sa vie intime : *divinae consortes naturae* (16).

Une belle raison de saint Thomas explique toute cette économie. La conversion véritable restitue à l'homme l'amitié divine. Or,

(12) S. THOM., Ia-IIae. q. 113, aa, 1 et 2.

(13) Sess. VI, cap. 4.

(14) Can. 11.

(15) DENZINGER, 483.

(16) II Petr., I, 4.

l'amour du Seigneur est créateur et toujours efficace : il produit dans les êtres ce qu'il y chérit. Nos affections supposent un bien qui les attire ; notre cœur est indigent, et, s'il se complaît dans une créature, c'est que nous avons aperçu en elle un charme qui peut le satisfaire et le rassasier, au moins en partie : il est provoqué par la bonté et la beauté, ces deux séductions qui résument l'histoire de toutes les tendresses ; il ne les fait pas. Oui, pour nous, c'est l'objet qui ravit l'amour ; pour Dieu, c'est l'amour qui produit son objet. Quand le souverain Principe agit, ce n'est point pour acquérir une perfection, c'est pour nous communiquer la sienne ; quand il nous aime, ce n'est point pour se procurer une jouissance qu'il ne trouverait pas dans son éternelle beatitude : heureux en lui seul et de lui seul, *in se et ex se beatissimus* (17), il ne se retourne vers nous que pour nous faire du bien. Dans l'ordre naturel, son amour cause ces réalités innombrables qui constituent l'univers ; dans l'ordre surnaturel, il produit ce monde infiniment plus beau, qui est la seconde création, la génération incorruptible, la vie nouvelle destinée à fructifier pour l'éternité (18). »

(17) Ia-IIae, q. 110, a. 1; I P., q. 20. a. 4; q. 44, a. 4. Cf. Conc. Vatic. Constit. *Dei Filius*, cap. 1.

(18) *Hors de l'Eglise point de salut*. 2^e édition, p. 130.

II

LES ACTES INDISPENSABLES QUI CONSTITUENT LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION

De sa toute-puissance absolue, Dieu pourrait convertir les pécheurs sans aucune disposition préalable de leur part, et en un instant ; car la vertu de l'Infini, qui peut préparer subitement le sujet, peut de même introduire en lui sans sa coopération active la perfection et la vie. Ainsi Dieu pourrait infuser la grâce dans un pécheur endormi, qui se trouverait, à son réveil, efficacement orienté vers sa véritable destinée. La grâce par son pouvoir intrinsèque de régénération rectifierait l'âme et ses facultés, révoquerait l'affection au mal et tournerait l'être tout entier vers Dieu, principe et fin dernière. Mais le plan suave de la Providence est de régir ses créatures selon le mode particulier qui convient à chacune d'elles, sans violence et sans heurt, respectant les lois de la liberté autant et plus encore que celles de la nature. Puisque le propre de la liberté est de se mouvoir elle-même, la conversion ne se fera jamais sans un mouvement vital de notre esprit et de notre volonté : même quand la grâce est donnée dès le premier instant, comme dans les an-

ges, dans l'âme d'Adam, dans l'âme de Notre-Seigneur, dans l'âme de la Sainte Vierge, la coopération personnelle n'a point fait défaut ; la science infuse permet à l'esprit de voir en un clin d'œil et au libre arbitre de se déployer dès le début (19).

C'est donc une loi surnaturelle que la conversion des adultes ne s'accomplisse pas sans un mouvement de leur libre arbitre : *In eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii* (20).

Le concile de Trente déclare que les adultes se préparent eux-mêmes à leur justification en coopérant librement à la grâce divine qui les prévient, les excite, les aide et sans laquelle l'œuvre du salut serait vaine (21). Tout en proclamant la nécessité de la grâce, le concile a soin de maintenir le facteur humain et d'affirmer la part de la volonté créée : sous la touche de l'Esprit-Saint le libre arbitre ne demeure pas inerte ou passif, il déploie ses énergies, il fournit son apport indispensable, il garde le pouvoir de résister même quand il coopère avec Dieu à l'œuvre de la régénération (22).

Le travail de la conversion relève d'une

(19) Cf. S. THOM., I. P., q. 62, a. 3; q. 95, a. 1, ad 3; III. P., q. 34, a. 2.

(21) Sess. VI, cap. 5.

(22) *Ibid.*, can. 4.

psychologie très vivante, qui met en jeu toutes les ressources de nos facultés spirituelles.

Tout d'abord, les actes nombreux qui préparent la foi et qui par étapes successives conduisent de la crédibilité à la croyance définitive, comme nous aurons à l'expliquer bientôt. Cette foi n'est pas l'aveugle confiance ou l'assurance absolue que les péchés nous sont remis, mais l'assentiment surnaturel aux vérités révélées par Dieu, Vérité première, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper (23).

L'acte de foi ne suffit pas tout seul à justifier, même quand il serait assez fort pour transporter les montagnes (24). L'Ecriture en signale d'autre:s qui doivent l'accompagner. La *crainte* surnaturelle est requise. « La crainte du Seigneur expulse le péché, car celui qui est sans la crainte ne pourra pas être justifié (25). » Puis, l'*espérance*, qui élève : « Celui qui espère dans le Seigneur sera guéri (26). » Ensuite, le *repentir*, condition du pardon. « Repentez-vous et convertissez-vous, afin que vos péchés vous soient remis (27). » Enfin, l'amour de Dieu, au moins un amour initial, qui tourne l'homme vers son principe et son terme; c'est pourquoi Notre-Seigneur a dit de

(23) *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 12; *Conc. Vatic.*, cap 3 *De Fide*.

(24) *I Cor.*, XIII, 1.

(25) *Eccl.*, I, 27. 28.

(26) *Prov.*, XXVIII, 25.

(27) *Act.*, III, 19.

Madeleine : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé (28), »

Tels sont les actes qui constituent la véritable psychologie de la conversion : la *foi* montre Dieu, fin suprême et justice infinie disposant d'une puissance infinie pour châtier le pécheur. De là naît dans l'âme un sentiment de *crainte* salutaire; mais, en même temps apparaît la miséricorde inépuisable qui offre le pardon, et aussitôt surgit l'*espérance*. Selon la belle expression de saint Bernard (29), la crainte et l'espérance sont les deux pieds du Sauveur, que le pécheur doit baiser à la fois : la crainte, pour ne pas encourir la présomption; l'espérance, pour ne pas tomber dans le découragement. Mais, tandis qu'il baise ces deux pieds sacrés, il est touché de l'immense bonté qui l'accueille et il se prend à l'*aimer*, et, du même coup, il éprouve un vif sentiment de *regret* du passé avec un *ferme propos* pour l'avenir.

Ces divers mouvements de l'âme se suivent avec ordre, s'appellent avec suavité, s'enchaînent avec harmonie. Dès que le converti a fait l'acte de foi, il se rend compte du châtiment effroyable qu'il a mérité et il conçoit cette crainte qui est le commencement de la sagesse.

(28) LUC., VII, 47.

(29) S. BERNARD. serm. VI, *in Cantic.* n° 6-9; P. L., CLXXXIII, 805. 806.

Il n'en reste pas là, car il voit la miséricorde et il espère ,il voit la bonté et il aime, il voit le mal fait à son âme et l'injure faite à Dieu par le péché, et il se repent avec la promesse de ne plus retomber. Voilà les six actes principaux que comprend le travail intégral de la conversion : la foi, la crainte, l'espérance, l'amour initial, le repentir et le ferme propos (30).

Cette psychologie, déjà très finement esquissée par saint Thomas, est reprise par le concile de Trente. « Les adultes se disposent à la justice tandis que, excités et aidés par 'a grâce divine et après avoir conçu la foi *ex auditu* (*Rom.*, x, 17), ils se tournent vers Dieu par un mouvement de leur âme. Tout d'abord, ils doivent croire tout ce que Dieu a révélé et promis, et croire spécialement que le pécheur est justifié par Dieu au moyen de la grâce et de la rédemption qui est dans le Christ Jésus : (*Rom.*, iii, 24). En même temps qu'ils se reconnaissent pécheurs, la crainte de la justice divine les frappe et les remplit d'un sentiment salutaire, et, se retournant vers la considération de la miséricorde céleste, ils sont relevés par l'espérance, dans la confiance que Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'ils commencent à aimer Dieu comme source de la justice, et par là même ils sont portés à un mouvement de

(30) Cf. S. THOM., Ia-IIae, q. 113, a. 4-6.

haine et de détestation de péché, à cette pénitence qu'il faut déjà faire avant la réception du baptême (Act., II, 28). Enfin, ils se proposent en recevant le sacrement, de commencer une vie nouvelle et d'observer les préceptes de Dieu (31). »

Tous ces actes doivent-ils être explicites? Il est manifeste que l'acte de foi, commençant l'œuvre du salut et ouvrant toute la série qui va suivre, ne saurait être suppléé par un autre. Quant à l'acte d'espérance, il pourra parfois être contenu dans un acte supérieur et plus vaste qui l'affirme et le prolonge sans limite. Le procédé normal est que le repentir et le ferme propos soient bien caractérisés; car la justice réclame que l'offense ne soit remise qu'à celui qui demande expressément pardon pour le passé et s'engage expressément pour l'avenir. Dans l'hypothèse cependant où l'on n'aurait pas souvenance de telle faute passée, le repentir pourrait se faire équivalement par un acte qui l'implique et le continue. Il ne semble pas, d'autre part, que l'amour de Dieu puisse être suppléé par un acte plus noble, parce qu'il est la disposition suprême qui prépare le retour à Dieu (32).

Nul besoin, assurément, que les convertis se

(31) Sess. VI. cap. 6.

(32) Voir les Commentateurs de S. THOMAS, *in Ia-IIae*, q. 113. a. 4 et 5.

rendent compte de ces opérations de leur âme ou qu'ils en instituent l'analyse : le progrès intérieur peut se faire et se poursuivre infailliblement à leur insu; de même que le charbonnier et le laboureur accomplissent les actes de l'entendement sans les soupçonner et passent par les détours d'une rigoureuse et parfois subtile logique sans en avoir étudié les lois. Mais l'analyse théologique les découvre dans le travail de la justification ; et faire la psychologie complète de la conversion c'est expliquer comment l'homme est amené à ces actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour initial, de repenter et de ferme propos.

III

LA SURNATURALITÉ DE CES ACTES

Le concile de Trente, en même temps qu'il signale les étapes qui conduisent à la justification, déclare que le début du salut est dû à la grâce prévenante, sans aucun mérite de notre part (33), et il définit qu'il nous est impossible, sans l'inspiration prévenante et le secours de l'Esprit-Saint, de croire, d'espérer, de nous repenter, comme il faut, pour que la grâce de

(33) Sess. VI, cap. 5.

la justification nous soit conférée (34). C'est, d'ailleurs, l'application de cette doctrine générale, déjà consacrée par le second concile d'Orange, que tout acte salutaire, même l'acte initial, *initium salutis*, est surnaturel et procède de la grâce. On appelle actes salutaires ceux qui se rapportent au salut, ou comme préparation nécessaire, tels les actes qui précèdent la justification, ou comme fruits de la justification elle-même, tel le mérite proprement dit. Les semi-pélagiens confessaient que l'acte salutaire méritoire est surnaturel et requiert l'aide du Saint-Esprit, mais ils attribuaient aux énergies de la nature l'acte initial qui commence l'œuvre de la conversion. L'Eglise a défini que la phase initiale, aussi bien que le progrès et la consommation, *sicut augmentum ita etiam initium fidei*, est un don de la grâce, *per gratiae donum* (35).

Si cela est manifeste pour la foi proprement dite, la crainte, l'espérance, l'amour, le repentir et le ferme propos, en est-il de même de tous les actes qui préparent l'esprit à croire? La réponse complète suppose au moins une rapide analyse de l'acte de foi (36).

Le chemin de la croyance est marqué par

(34) Can. 8.

(35) Conc. Arausic. II, can. 5 et ss.; DENZINGER, 178, ss.

(36) Cf. Notre livre : *Réponses théologiques*, « Analyse de l'Acte de Foi », « Foi et Révélation », « Les Concepts dogmatiques », Paris. Téqui, nouvelle édition.

de nombreuses étapes. Il est des esprits qui se contentent d'une étude purement historique de la religion chrétienne, sans prendre parti, restant dans le doute absolu ou dans l'indifférence complète. Puis, vient l'attitude bienveillante des sympathiques, estimant que le christianisme se présente avec des titres sérieux de créance et qu'il ne serait pas imprudent de l'embrasser : ce n'est qu'une adhésion assez flottante et qui ne sort pas du domaine de l'opinion. On peut arriver ensuite à se convaincre spéculativement que le fait de la révélation est démontré, que la religion est vraie et qu'il faudrait la suivre, sans se dire encore pratiquement : je me rends et je crois. Ce n'est encore que la crédibilité. Enfin, l'étape des généreux qui disent : C'est fait ; tout compté et tout pesé, je dois croire et je croirai. Deux actes sont intervenus : le jugement pratique : il faut croire : *hic et nunc est credendum*, et le commandement efficace : crois donc, *crede*.

Il est convenu d'appeler cette phase la *crédendité* (de *credendum* comme crédibilité de *credible*), terme qui traduit très exactement la réalité théologique.

Ce oui sincèrement prononcé, se produit infailliblement l'acte définitif : je crois.

Quel est l'apport du facteur surnaturel dans cette série d'opérations mentales ? La grâce, évidemment, n'est point requise pour l'assenti-

ment vague qui reste encore dans l'état d'opinion, et partant dans l'ordre naturel. Elle n'est pas absolument indispensable pour l'assentiment certain, mais purement spéculatif : je vois qu'il faudrait croire. La raison, en effet, peut démontrer avec certitude l'existence du miracle, le fait de la révélation, et, une fois qu'elle .. constaté avec évidence l'intervention d'une cause supérieure à toute la nature créée, elle peut se dire à elle-même : Je dois croire une religion dont l'origine est attestée par des faits divins, signes certains d'une vérité certaine : « *Ratio, DECLARAT evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis tamquam CERTIS CERTAE VERITATIS ARGUMENTIS vel ab ipsa origine emicuisse* (37). » Il n'est donc pas absolument nécessaire d'un secours divin pour un jugement spéculatif que l'esprit ne peut récuser sans pécher plus ou moins contre l'évidence (38). Toutefois, dans la pratique, si cet acte est fait avec des dispositions sincères et durables, il y aura lieu de penser que la grâce est intervenue pour corriger la volonté et l'esprit, et leur imprimer leur véritable orientation. En tout cas, il faut certainement attribuer au fac-

(37) LEO XIII, *encyclic. Aeterni Patris*, 4 Augusti 1879; *Acta Leonis* PP. XIII, vol. I. p. 281.

Cf. P. LAGAE, O. P. *Revue Thomiste*, juillet et septembre 1910; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione*, t. I, sect. IV.

(38) Pour cette question et pour la réfutation de l'opinion contraire, voir le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, et *Revue Thomiste*, octobre-décembre 1918.

teur surnaturel les actes de crédendité, c'est-à-dire le jugement pratique et le commandement efficace; parce qu'ils sont infailliblement liés avec l'assentiment de foi, qui, lui, est essentiellement l'œuvre de la grâce divine (39).

On doit donc confesser la surnaturalité des trois derniers actes qui entrent dans l'analyse de la foi : le jugement pratique : *est credendum*; le commandement définitif : *crede*; l'acte de la croyance ou l'adhésion de foi . *credo*.

Dans l'esprit cette grâce est une *illumination*, dans la volonté une *inspiration*, selon la terminologie du second concile d'Orange (40).

Essayons de pénétrer davantage dans cette analyse. Le travail de l'intelligence comporte quatre éléments : l'*idée*, qui est le principe de la connaissance; le *verbe mental* ou concept intérieur, qui en est le terme ; l'*acte* lui-même, c'est-à-dire l'assentiment aux vérités révélées ; la *lumière* d'en haut qui éclaire l'esprit et le fait adhérer.

L'idée peut être parfois infusée par Dieu, comme dans la foi d'Adam, et dans certaines visions des saints ; mais, d'ordinaire, elle est acquise. Puisque notre connaissance des mystères n'est pas intuitive mais abstractive et ana-

(39) Cf. *Réponses théologiques*, p. 71; JEAN DE S. THOMAS, *Curs. Theol.*, édit. Vivès. t. VI, p. 762, ss; notre livre *De Gratia*.

(40) Can. 7; DENZINGER. p. 180.

logique, elle peut se faire au moyen de nos idées propres sous l'influence du rayon divin. Si dans la prophétie les connaissances naturelles du voyant peuvent être dirigées par la lumière d'en haut pour représenter l'avenir (41), à plus forte raison les notions de nature et de personne que notre activité mentale s'est déjà formées pourront-elles entrer comme éléments dans cette proposition de foi : en Dieu il y a trois personnes et une seule nature.

Le concept ou verbe intérieur doit être surnaturel (42), parce qu'il est le fruit de l'adhésion de foi qui est essentiellement surnaturelle ; à cause de son objet, la vérité divine ; à cause de son motif, l'autorité de Dieu révélateur ; à cause de son principe, la lumière infuse.

Cette lumière dérivée directement de Dieu, auteur du salut, pénètre l'assentiment intérieur et lui communique une fermeté absolue.

Dans la partie affective, la grâce est une *inspiration* qui incline et ébranle la volonté. Ici tout est surnaturel : la motion est surnaturelle, puisqu'elle est la touche propre de Dieu ; l'acte est surnaturel, puisqu'il procède immédiatement de l'influx inspirateur et qu'il tend vers Dieu, source de la grâce et fin suprême du salut.

Ces mouvements d'illumination et d'inspira-

(41) Cf. S. THOM., qq. disp. *De Verit.*, q. 12, a. 7, ad 3.

(42) Cf. *Curs. Philos. Thomist.* t. IV, p. 136, 137.

tion que nous venons de signaler dans la foi se prolongent et se renouvellent sous une autre forme dans les actes de crainte, d'amour, de repentir, de ferme propos, qui constituent, nous l'avons montré, l'œuvre intégrale de la justification.

IV

SI L'ON PEUT CONSTATER LA SURNATURALITÉ DE LA CONVERSION; CONSÉQUENCES POUR L'APOLOGÉTIQUE

Pour établir avec certitude qu'il y a eu dans tel cas véritable conversion, il faudrait prouver que l'homme a fait les actes requis de foi, de crainte, d'espérance, d'amour, de repentir, de ferme propos, et qu'il les a faits d'une manière surnaturelle, salutaire et méritoire,. Mais est-il possible de constater le surnaturel dans l'âme?

Le concile de Trente a précisé trois points contre les protestants : 1° l'homme n'est pas tenu de croire qu'il est en état de grâce; 2° ce n'est point par une telle persuasion qu'il est justifié ; 3° personne, à moins d'une révélation spéciale, ne peut savoir d'une certitude de foi s'il est en état de grâce (43).

L'Eglise n'interdit pas aux théologiens de

(43) Sess. vi, cap. 9 et can. 13 et 14.

chercher d'autres précisions. Ambroise Catharin estime que nous pouvons constater l'état de grâce, non pas de la certitude de foi, mais de la certitude d'une conclusion théologique, comme des effets certains on déduit l'existence de la cause, Celle théorie a été reprise de nos jours sous une forme analogue (44).

André Véga et quelques autres théologiens pensent qu'on peut avoir de l'état de grâce une certitude physique, comme celle de notre existence, ou, au moins, une certitude morale comme celle qui porte sur les faits historiques (45).

Saint Thomas résume ainsi l'enseignement traditionnel : 1° par *révélation*, Dieu peut faire connaître parfois à ses privilégiés qu'ils jouissent de son amitié, afin que cette certitude les soutienne et les encourage dans les grandes œuvres qu'ils entreprennent pour sa gloire ; 2° d'une *certitude absolue*, en dehors de la révélation, personne ne peut savoir s'il est en état de grâce, parce que la présence de Dieu en nous échappe à notre observation; 3° nous pouvons conjecturer que nous sommes agréables à Dieu, si nous n'avons conscience daucun péché mortel et si nous éprouvons dans le service du Seigneur une douceur intérieure, qui ne

(44) Cf. P. GAUCHER, *Le signe infalible de l'état de grâce*, 1907.

(45) Cf. A. VEGA, lib. IX in conc. Trident., cap. XLV.

peut être que l'effet et le signe d'un don sur-naturel (46).

La plupart des théologiens, surtout à notre époque, adoptent ces sages conclusions du Docteur Angélique (47).

Reprendons les arguments du Maître. La certitude de l'état de grâce en dehors de la révélation ne peut nous être donnée ni par la connaissance infaillible de la cause ni par la connaissance infaillible des effets. La cause propre de la grâce, c'est Dieu dans sa vie intime, laquelle ne nous est dévoilée que par la vision intuitive. Il faudrait donc voir Dieu face à face pour constater en nous la présence qui sanctifié. Quant aux effets, qui peut dire infailliblement qu'ils sont surnaturels? Nous ne les découvrons que par leurs manifestations extérieures et par l'intermédiaire du phénomène sensible. La psychologie de ces actes n'est pas autre pour nous que la psychologie commune de l'acte humain, laquelle doit recourir au procédé abstraitif, condition de la connaissance dans la vie présente. Notre mode normal de connaître ici-bas, qui est de remonter du visible à l'invisible, du sensible au spirituel, ne saurait nous conduire ni à l'intuition ni au concept propre du surnaturel ou du divin.

(46) S. THOM., Ia-IIae, q. 112, a. 5.

(47) Cf. VAN DER MEERSCH, *Tractatus de divina Gratia*. Bruges, 1910, n. 199.

Il est bien de foi que les sacrements confèrent infailliblement la grâce aux sujets bien disposés (48), mais avons-nous constaté infailliblement l'intention du ministre et les dispositions indispensables pour écarter les empêchements à la grâce : *non ponentibus obicem?*

Les paroles de saint Augustin sont toujours à méditer : « Si grande que soit la justice de l'homme, il doit toujours se demander s'il n'y aurait pas en lui quelque chose qu'il ne voit pas et qui mérite d'être blâmé. *Quantalibet enim jusititia sit praeditus homo, cogitare debet ne aliquid in illo, quod ipse non videt, inveniatur esse culpandum* (49). »

Ceci, d'ailleurs, n'est qu'un écho de la parole de saint Paul : « *Nihil mihi conscientius sum, sed non in hoc justificatus sum* (50). »

Toutefois, la *conjecture* dont parle saint Thomas peut approcher d'une certitude morale au sens large, qui suffit à tranquilliser et permet à l'homme de se considérer comme l'ami de Dieu, de recevoir les sacrements de son amour et de se dire son enfant.

Si l'âme éprouve une véritable saveur dans les choses divines, si elle méprise les vanités mondaines, si elle sent un désir ardent de plaire à Dieu en tout et de tout accepter plutôt

(48) Conc. Trident., sess., VII, can. 6.

(49) S. AUGUSTIN. *De perfect. just.*, c. xv, n. 33; P. L., LXVI, 370.

(50) *I Cor.*, IV, 4.

que de se séparer de Lui, c'est un indice qu'elle a été mise en harmonie avec Dieu et pour ainsi dire au niveau de Dieu par la grâce de la justification. C'est déjà plaisir à Dieu que de trouver son plaisir en Dieu. L'important est de savoir si véritablement Dieu nous plaît, et nous pouvons le conclure de l'observance de ses commandements, de même que la preuve de l'amour est la pratique des œuvres : « *Probatio ergo dilectionis, exhibitio est operis* (51). »

On voit les conséquences de cette doctrine par rapport à l'apologétique.

En dehors des conversions *miraculeuses*, dont le caractère surnaturel s'affirme de lui-même, comme les autres *facta divina* dont parle le concile du Vatican (52), la surnaturalité des conversions échappe à notre expérience et à notre expérimentation et ne saurait être démontrée ou constatée avec une certitude absolue.

Dès lors, la prudence et la réserve s'imposent à l'apologiste catholique pour apprécier les autobiographies des convertis. Puisque l'œuvre définitive est due à la grâce, c'est-à-dire à l'illumination et à l'inspiration du Saint-Esprit, et que cette grâce ne tombe pas sous nos moyens d'observation, il ne nous est pas possi-

(51) S. GREGOR. M. *Homil.* XXX, *in Evang.* n. 1; P. L.. LXVI, 1220.

(52) « *Facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter demonstrent, divinae revelationis sunt signa certissima et omnium intelligentiae accommodata.* »

ble de déterminer psychologiquement si la conversion surnaturelle a eu lieu, ni à quels moments elle s'est opérée, ni quels sont les motifs suprêmes qui l'ont amenée. Il faudrait, en effet, pour saisir ces motifs, atteindre en eux-mêmes les actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour, de repentir, de ferme propos, tels qu'ils sont sous la motion de l'Auteur surnaturel, ce qui demanderait la vision intuitive.

Mais, de même que l'on peut conjecturer l'état de grâce par des signes extérieurs, ainsi pourra-t-on par un ensemble de faits concordants, *conjecturer* que la conversion a été vraiment surnaturelle, préparée par telle série de circonstances providentielles, aidée par tels motifs de crédibilité.

Ainsi compris et expliqués, les faits très intéressants que relatent ces autobiographies fournissent de très hautes probabilités, qui donnent à réfléchir et sont de nature à impressionner fortement tous les esprits sincères.

Voilà dans quel sens le théologien pourra utiliser toutes ces études qui ont trait à la psychologie de la conversion ou à la psychologie des convertis. C'est bien ainsi, sans doute, que les entendent leurs auteurs.

Quoi qu'il en soit des modes innombrables dont le Dieu miséricordieux amène les conversions, toutes se terminent dans une amitié et une intimité qui fait que notre cœur est avec

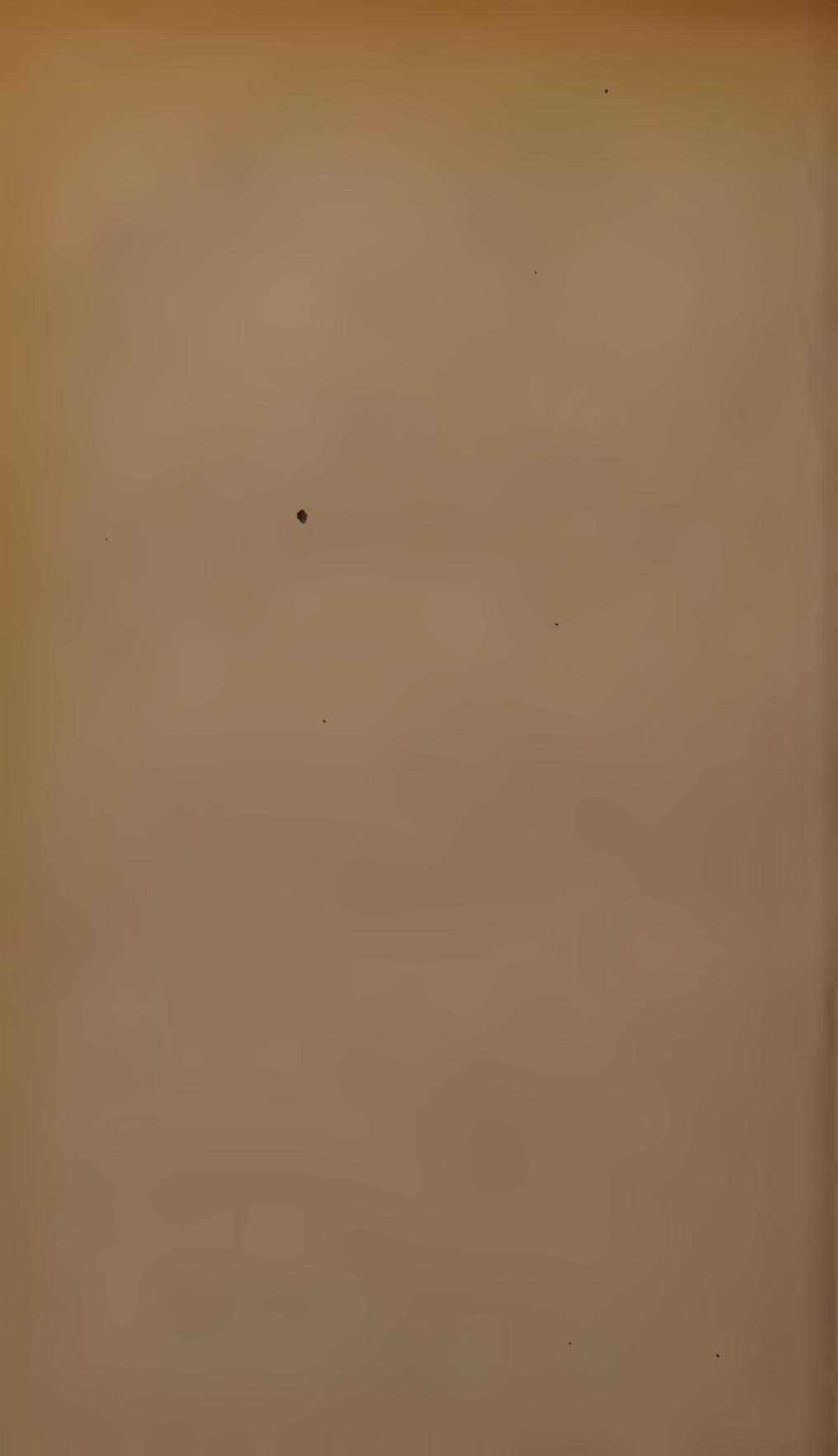
Dieu et que Dieu est avec nous : « O Père des miséricordes, s'écrie à ce propos saint Bernard, ô Père des malheureux, pourquoi mettez-vous votre cœur auprès de nous ? Ah ! je le sais, je le sais ; là où est votre trésor, là aussi est votre cœur. Quelle est donc notre dignité, si nous sommes votre trésor (53) ! »

Cap. 3 de *Fide*; DENZINGER, 1790.

(53) « O Pater misericordiarum, o Pater miserorum ! quid apponis erga eos cor tuum ? Scio, scio : ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus ? » S. BERNARD., *Serm. V in Dedicatione Ecclesiae*, n. 4; P. L., CLXXXIII, 531.

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDES ASCÉTIQUES ET MYSTIQUES



CHAPITRE PREMIER

**Vertus actives et vertus passives,
vertus naturelles et vertus surnaturelles**

L'américanisme et le modernisme ne se sont pas cantonnés sur le terrain spéculatif et doctrinal ; ils ont prétendu réformer entièrement la morale et l'ascétisme religieux. On connaît la théorie de ce brave ecclésiastique allemand qui trouve que la spiritualité antique est « démodée » et qu'il faudrait la remplacer par la promenade, le billard, les quilles, les lawn-tennis, le canotage. Il prétend que tout cela donnerait au clergé beaucoup plus de souplesse, en développant en lui le sentiment de la personnalité et le rendrait plus apte à réaliser l'idéal de la perfection chrétienne. Puis, pour étudier ce nouvel ascétisme, il recommande à ses confrères qui jusqu'alors se sont nourris de *l'Imitation* et de Rodriguez, le *Catéchisme des exercices physiques*, de Siebert, et *La gymnastique en chambre*, de Schreben (1).

(1) P. WEISS, O. P. — *Le péril religieux*. traduit de l'Allemand par l'abbé Louis COLLIN, pp. 315-316. — Lethielleux.

Il faut donc, de nos jours, dit-on, accorder une importance capitale à tout ce qui favorise le déploiement de l'activité humaine. Les vertus de notre époque sont celles qui mettent en jeu cette activité, qui donnent plus de relief au caractère propre de chaque individu et par là accentuent et fortifient davantage la personnalité. Voilà les vraies vertus actives. Celles que prônent les vieux ascètes, comme l'humilité, l'obéissance le renoncement, l'esprit de sacrifice et d'immolation, parce qu'elles maintiennent l'homme dans son néant, paralysent ses forces, compriment son élan, lui imposent une contrainte qui arrête ses énergies : vertus passives ! Bonnes pour des civilisations nouvau-nées, elles ne sont plus de mise à notre époque de liberté, où l'homme a acquis la pleine conscience de son autonomie et où il faut surtout développer la personnalité et l'esprit d'initiative. Voici, enfin, le règne des vertus actives et des vertus sociales.

Léon XIII avait déjà fait justice de ces théories, en condamnant l'américanisme (2). Mais elles sont vivaces; revenues à la mode, Pie X a cru devoir les combattre encore, les dénoncer comme entièrement erronées, étrangement pernicieuses (3).

(2) Lettre au cardinal GIBBONS, 22 janvier 1899.

(3) « Haec sane doctrina mirum quantum fallacie habet et exitii. » Exhortation au clergé catholique, 4 août 1906.

Il est donc opportun d'en reprendre l'examen et de rappeler à ce sujet les enseignements des Souverains Pontifes et ceux de la Théologie.

Avec ce sens thomiste qu'il possédait à un si haut degré, Léon XIII écrivait : « De vertu vraiment passive, il n'en existe pas et il n'en peut pas exister (4). » Il faut dire, au contraire, que la vertu, toute vraie vertu, « est le triomphe de l'activité, c'est une bonté entreprenante, une énergie féconde en œuvres et en résultats (5). »

Le mot lui-même éveille et porte en lui l'idée d'énergie et de force. « Vertu » a signifié d'abord ce qui est le propre de l'homme, la virilité, le courage : *virtus a viro* (6). La vaillance qui se manifeste sur les champs de bataille, voilà la vertu du guerrier; il en faut une aussi dans la lutte plus obscure, non moins difficile, qu'exige la pratique du devoir : c'est la vertu qui fait l'homme de bien.

Ainsi, la vertu désignera cette vaillance qui nous arme contre le mal, nous aide, nous incline, nous pousse à bien agir. Pour assurer cette pleine victoire du bien, elle doit réaliser deux choses : rendre l'homme bon en lui-même et rendre son acte bon. *Virtus est quae bonum reddit habentem et opus ejus bonum*

(4) Lettre au card. GIBBONS.

(5) P. JANVIER, Carême 1906, 1^{re} conférence.

(6) Voir à ce propos CICÉRON *Tuscul.*, liv. II. — LACTANCE *De Optic.* *Det.*, c. XII, P. L., VII, 57.

reddit (7). Elle est cette qualité heureuse qui fait que l'homme devient, par excellence, une personne de qualité ; arrive au sommet d'une aristocratie préférable à l'aristocratie du nom et du sang (8).

Etre vertueux, c'est être bon.

Certaines qualités sont, pour ainsi dire, statiques, décoratives, destinées principalement à orner, à perfectionner. La vertu, elle, est née pour l'action. Elle est sans doute, l'habitude qui nous pare, nous embellit, parce qu'elle nous rend bons ; mais elle est avant tout l'énergie qui nous fait opérer le bien et qui produit comme fruits spontanés les actes excellents : *De ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus* (9).

La nature même de la vertu, c'est donc d'être une force qui pousse à l'action. Elle est toute faite d'activité. Elle n'est point comme une lyre très riche, mais muette, qu'aucune main ne vient toucher ; essentiellement sonore, elle a besoin de vibrer; elle n'est point comme un glaive de luxe qui reste toujours dans le fourreau d'argent, ni comme un navire aux puissantes hélices qui stationne toujours au port. Le mouvement, la lutte, l'action, la fécondité, voilà sa vie.

(7) ARISTOT., *II Ethic.*, c. vi; S. THOMAS. *Ia IIae*, q. 55. a. 3.

(8) P. JANVIER. *loc. cit.*

(9) S. THOM., *Ia IIae* q. 55. a. 2.

C'est ainsi que l'entendent les philosophes et les Pères de l'Eglise. Cicéron conçoit la vertu comme une activité, une faculté d'action, *actuosa* (10). Pour saint Augustin, elle est l'habitude qui agit et fait agir chaque fois qu'il en est besoin ; si elle n'agit pas, c'est que l'acte n'est pas nécessaire, mais même alors elle est une capacité d'action, et elle peut agir (11).

De même pour saint Ambroise, faire la peinture de la vertu, c'est décrire la fécondité, la beauté des œuvres, tandis que l'image du vice c'est la laideur et la stérilité. (12).

Une vertu passive est un non-sens. Est-il concevable que la perfection et le couronnement d'une faculté agissante soient la passivité et l'inertie ? Or, la vertu est bien cela, le complément de nos facultés d'opération. « La vertu, répète Léon XIII après saint Thomas (13), implique une perfection de la puissance ; or, la fin de la puissance est l'acte, et l'acte de vertu n'est autre chose que le bon usage de notre libre arbitre. »

Si l'énergie appartient à toute vertu, elle est particulièrement mise en œuvre dans les vertus prétendues passives. Loin de nous, certes, l'intention de discréditer les vertus extérieures et

(10) *De natura Deorum*, c. I.

(11) « Ipse est habitus quo aliquid agitur cum opus est; cum autem non agitur potest-agi, sed non est opus. » *De bono conjugali*, c. XXI, I, P. L., XL, 390.

(12) S. AMBR., lib. *De Isaac*, c. VII; P. L.. XIV, 525,

(13) S. THOMAS, IIa IIae, q. 56, a. 2.

sociales ; nous les croyons nécessaires et nous n'admettons pas que le chrétien et l'ascète puissent s'en désintéresser. Mais, demandent-elles autant de force, et développent-elles aussi bien la vraie individualité et la vraie personnalité que les vertus évangéliques de renoncement, de sacrifice et d'obéissance ? C'est avant tout la vaillance qui caractérise ces dernières. La force a un double rôle : soutenir et attaquer. Soutenir, résister, malgré l'épreuve et le temps, c'est l'acte le plus difficile et le plus héroïque (14). Nos vertus tant calomniées sont faites pour ce rôle, pour la plus noble des résistances.

Quels assauts ont-elles à soutenir ? L'assaut le plus violent, le plus universel, le plus prolongé, car elles doivent faire opposition à la plus grande, à la plus tyannique puissance qui règne dans le monde. Les véritables rois de l'humanité, ce sont les trois concupiscences stigmatisées par l'apôtre saint Jean ; celle des richesses, celle des plaisirs, celle des honneurs (15). Rien ne s'accomplit ici-bas que sous leur inspiration et avec leur concours, et leur histoire se confond pour ainsi dire avec celle de ses crimes, de ses vices et de ses hontes. Le comble de l'énergie, c'est de leur résister ; la plus excellente des victoires, c'est de les terras-

(14) S. THOM.. Ia IIae, q. 123. a. 6. — «*Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi...* »

(15) I Epist. JOANN.. II, 16.

ser. Voilà le prodige des vertus évangéliques. Le monde entier avait plié sous l'assaut des trois convoitises ; ces vertus ont su les braver et les dompter.

Les vertus de détachement, d'abnégation, de sacrifice, de chasteté se sont dressées contre la concupiscence des yeux et la concupiscence de la chair ; l'humilité, l'obéissance, contre le géant qui est l'orgueil de la vie.

Résister de la sorte, ce n'est point abdiquer sa personnalité, c'est en garantir le complet épanouissement. Pour rester pur, modeste, renoncé, malgré toutes les tentations intérieures et toutes les séductions du dehors, il faut un ensemble d'énergies qui assurent à l'homme la pleine possession de lui-même et attestent le suprême triomphe de sa liberté.

Mais ces vertus ne se contentent pas de résister, elles ont le second rôle de la force, l'attaque (16). Elles n'ont pas craint de se mesurer avec la triple puissance du mal ; elles l'ont assaillie directement pour la réduire en servitude : c'est l'insigne victoire du christianisme. Les saints, grâce à elle ont vaincu le monde, sont devenus les vrais grands hommes, les vrais héros de l'humanité.

Ce qui fait encore la gloire de notre civilisation, c'est la force de ces vertus. Si nous

(16) « Cum fortitudo habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi. » S. THOMAS, IIa IIae, q. 123, a. 10. ad. 3.

avons le culte de l'idéal, si nous savons faire passer la vie de devoir avant la vie des sensations et des appétits grossiers, avant la vie des affaires et des préoccupations égoïstes, c'est que nous avons été formés à l'école de l'Évangile, qui est celle du sacrifice et du désintéressement.

Un homme qui est assez maître de lui pour vaincre chaque jour les instincts pervers qui dominent les âmes serviles développe infailliblement son individualité dans ce qu'elle a de parfait et d'exquis.

La vertu même qu'on accuse de faire des esclaves, l'obéissance, conduit au triomphe de la personnalité. L'obéissance chrétienne n'est pas cette inertie, cette passivité dont un tyran peut user à son gré : elle ne se laisse mener que là où se trouvent la gloire et la perfection, c'est-à-dire au devoir. Partout où elle aperçoit l'avilissement et la honte, elle s'arrête, elle se dresse contre l'oppression dans une résistance qui a souvent enfanté le sublime. Les obéissants deviennent alors des martyrs, ces héros qui ont conquis l'admiration des siècles. Oui, c'est bien là le triomphe de la personnalité, l'attestation éclatante d'une volonté maîtresse d'elle-même, comme de l'univers, que rien ne peut briser, ni les menaces, ni les supplices, ni la mort. C'est l'apogée de la vaillance, l'énergie dernière, l'activité excellente qui sur-

passe tous les autres actes humains : *Martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum genere suum* (17).

L'obéissance évangélique bien comprise développe les ressources de l'individu et multiplie en quelque sorte ses facultés naturelles, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs. « Certains talents, isolés dans le monde, seraient demeurés nuls ou médiocres ; mis en contact avec d'autres talents, groupés avec eux par la direction de l'obéissance, ils se sont transformés, ont donné cinq pour un. Pourquoi l'enseignement officiel redoute-t-il l'enseignement de ces pauvres congréganistes qu'on dit si faibles d'esprit ? Ils ne sont pas tous des génies, on le sait bien, mais on sait aussi qu'en groupant les petits talents, les petites énergies, on arrive à cette formidable puissance qui étonne et fait trembler nos adversaires à notre époque comme à tous les âges. « Pour prétendre, dit Léon XIII, qu'il y a des vertus chrétiennes plus appropriées que d'autres à certaines époques, il faudrait oublier les paroles de l'Apôtre : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils (19). » Le maître et le modèle de toute sainteté c'est le Christ;

(17) S. THOM., IIa IIae, q. 124, a. 3.

(18) *Les voeux de religion contre les attaques actuelles*, pp 58-59.

(19) Rom., VIII, 29.

c'est sur Lui que doivent se régler tous ceux qui désirent trouver place avec les bienheureux. Or, le Christ ne change pas avec les siècles, mais il est le même aujourd'hui qu'il était hier et qu'il sera dans tous les siècles (20). C'est donc aux hommes de tous les temps que s'adresse cette parole : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (21). » Il n'est pas d'époque où le Christ ne se montre à eux comme s'étant fait obéissant jusqu'à la mort (22); elle vaut pour tous les temps cette parole de l'Apôtre : « Ceux qui sont disciples du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences (23). »

Puisque ces vertus ont pour objet de dompter le pouvoir du mal, elles seront nécessaires aussi longtemps que règneront les trois convoitises. Serait-il vrai que celles-ci sont désormais éteintes, que notre siècle est à l'abri de leurs assauts? Hélas! il est trop manifeste que tout dans le monde prêche et agit pour elles. Le journal, le roman, le théâtre, ne travaillent-ils pas trop souvent pour flatter la concupiscence de la chair, provoquer, entretenir des sensations toujours nouvelles, des jouissances toujours plus vives? Les affaires n'ont-elles pas agrandi la concupiscence des yeux? La politique et les

(20) *Hebr.*, XIII, 8.

(21) *MATT.*, XI, 29.

(22) *Philipp.*, II, 13.

(23) *Galat.*, V, 24.

intrigues de toutes sortes ne prouvent-elles pas que notre siècle obéit autant et peut-être plus que les siècles passés à l'orgueil de la vie?

Eh bien, par cela même que notre époque est plus portée aux plaisirs et à l'oubli de l'idéal, les vertus évangéliques sont plus nécessaires que jamais. Le paganisme renaît dans la mesure où elles sont négligées, il recule dans la mesure où elles sont cultivées.

C'est là un fait d'expérience qui s'impose à tout observateur attentif. L'efficacité de ces vertus de renoncement par rapport à la société entière et pour la formation de l'individu, leur nécessité absolue à notre époque, ont été reconnues par les psychologues clairvoyants M. Paul Bourget écrivait à un journal : « Je ne crois pas que dans notre pays nous puissions nous passer, pour la formation de l'individu, de cette admirable organisatoin qu'est l'Eglise catholique. C'était l'avis de Balzac; il écrivait dans sa préface générale. « Le christianisme, et surtout le catholicisme, étant un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus *grand élément* d'ordre social. » Pour moi, cette phrase est la formule même de la vérité, et, d'ailleurs, par une contradiction, qui prouve qu'un bon esprit d'observation aboutit toujours au vrai sous toutes les formules, qu'est-ce autre chose que dit Mme Daniel Lesueur quand elle affirme

que « sans l'acceptation de la souffrance, de l'obéissance, de l'inégalité, de la discipline, on marche dans l'ombre de la mort? »

Concluons donc avec Léon XIII et Pie X : « Plût à Dieu qu'il y eût maintenant un plus grand nombre d'hommes à pratiquer ces vertus comme les pratiquaient les saints des temps passés qui, par leur humilité, leur obéissance, leur tempérance, furent puissants en œuvre et en parole, pour le grand profit, non seulement de la religion, mais encore de la société civile (24). »

* * *

La doctrine américainiste se complète par une autre théorie sur les vertus naturelles et les vertus surnaturelles. Comme les vertus actives, les vertus naturelles doivent être cultivées de préférence; elles ont une efficacité spéciale pour former l'homme moderne, lui apprendre à se respecter et à remplir un rôle fécond dans la société.

Ces moralistes des temps nouveaux semblent méconnaître ou ignorer le dogme fondamental de la déchéance originelle. L'intégrité et l'honnêteté natives de l'homme sont hélas! une chimère. Nés avec cette fatale concupiscence qui

(24) LÉON XIII. Lettre au card. GIBBONS. — 22 janvier 1899 ; PIE X. Exhortation au clerc catholique, 4 août 1908.

est l'auxiliaire du mal et les mène trop souvent comme un troupeau vendu (25), les pauvres humains portent les misères et subissent une corruption dont la grâce seule peut les guérir. Ils n'arriveront pas à cet idéal complet des vertus naturelles s'ils ne sont aidés par les vertus surnaturelles du christianisme. Que réclame la vertu naturelle parfaite? Que faut-il pour être honnête homme dans le sens plénier que comporte ce glorieux titre? Il faut au moins observer les dix commandements dans leur intégrité. Et, de vrai, peut-on appeler vertueux quiconque blesse gravement l'une des prescriptions fondamentales du décalogue?

Or, pour rester fidèle à tous ces préceptes, pour éviter habituellement le péché mortel, résister aux tentations violentes qui ne peuvent manquer de nous assaillir, il faut que l'orientation de notre nature soit changée, que notre intérieur soit réformé, que notre être tout entier soit réparé et renouvelé; en un mot, il faut la grâce sanctifiante (26). Celle-ci ne va point sans les vertus infuses, sa nécessaire parure, son inseparable cortège. C'est bien par elle-même qu'elle restaure et purifie l'essence de notre âme, mais elle ne rectifie et n'élève

(25) « Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. »
Rom., VII, 14.

(26) Nous avons exposé cette doctrine dans notre livre : *Hors de l'Eglise point de Salut*, ch. VI, et notre livre : *De Gratia*, q. II.

nos facultés malades que par des facultés nouvelles, infuses, les vertus surnaturelles. Partout donc où le décalogue est observé, la grâce est intervenue avec sa force divine, et si la vertu naturelle s'est épanouie dans toute sa fleur, c'est sous la chaleur et à la lumière des vertus infuses.

Nos adversaires oublient encore un autre principe, fondamental en Théologie. Dans l'état présent de l'humanité, où le surnaturel est notre unique vocation, les deux ordres, de la nature et de la grâce, sont si étroitement enchaînés qu'il est impossible d'être parfait dans l'un tout en restant étranger à l'autre. L'homme qui pratique la vertu naturelle au degré parfait est le modèle accompli de l'ordre naturel. Il n'est pas concevable qu'il soit resté en dehors de sa fin véritable ; il a dû posséder, pour arriver à sa perfection, les vertus qui dérivent de la grâce. Il peut bien s'élever de lui-même à un niveau d'honnêteté et de dignité qui méritent des éloges et appellent une certaine récompense, comme celle que Dieu, au dire de saint Augustin, accorda aux Romains en leur donnant l'empire du monde ; mais on sera toujours obligé de constater que ces œuvres et ces vertus sont mêlées à de nombreux défauts et que le motif qui les inspire échappe rarement à toute critique (27).

(27) Cf. S. AUGUSTIN. *De civit., Det.*, lib. V, c. xii ; *P. L.*, XLI, 154-158.

Telle est la doctrine traditionnelle que Léon XIII a rappelée et faite sienne. « Quant aux actes particuliers mentionnés plus haut, dit-il, si on les examine de près, ils présentent souvent l'apparence plutôt que la réalité de la vertu (28). »

Enfin, l'américanisme méconnaît un troisième principe. Dans l'hypothèse (démontrée chimérique) où les vertus naturelles pourraient naître, croître et fleurir sans la grâce, elles auraient encore besoin des vertus surnaturelles pour ne pas demeurer stériles, improductives, infécondes. Toute œuvre qui n'est pas pour la vie éternelle est incomplète, découronnée.

On ne changera pas le plan divin : il n'y a qu'une fin unique pour notre humanité, le bonheur surnaturel, et on ne peut concevoir en dehors de lui que la plus épouvantable des catastrophes. Les actions qui détournent de ce but suprême sont mauvaises et mortelles; celles qui, n'y conduisant d'aucune manière, restent en dehors du courant salutaire qui entraîne le juste vers l'éternité, sont vaines, manquées. Le monde pourra appeler tout cela la vie pleine, la vie intense ; le langage de la foi et des saints les appelle de leur vrai nom, des

(28) « Singulares vero actus quos supra in nuimus, saepe si intimius perspiciantius, speciem potius virtutis quam veritatem prae se ferunt. » *Lettre sur l'américanisme*, 22 janvier 1899.

œuvres vides, *non invenio opera tua plena* (29), ou même des œuvres mortes.

Qu'est-ce qui peut leur infuser la vie et la fécondité? Les vertus surnaturelles et, avant tout, la charité. De même que la volonté est la puissance maîtresse qui commande à toutes les autres, la charité est la reine qui impose ses ordres à toutes les vertus; elle est aussi l'organe de vie par lequel la grâce fait arriver le mérite aux divers actes, comme le cœur lance le sang dans toutes les parties de notre organisme.

Sans doute, il n'y a pas que les actes de la charité qui soient méritoires, elle n'est pas la seule que Dieu couronne, d'autres vertus ont droit aussi à la récompense; mais c'est elle qui les dirige, les informe, leur donne d'être agréables à Dieu. Comme aucun moyen n'est mis en œuvre que par le désir de la fin dernière, aucune action ne monte efficacement à Dieu que par la charité (30). C'est, en effet, la doctrine très consolante de saint Thomas que pour ceux qui ont la charité toute œuvre qui n'est point mauvaise par ailleurs est méritoire : « *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius* (32). »

(29) *Apocal.*, III, 2.

(30) « Charitas, in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis imperat habitus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem. » S. THOMAS, Ia IIae, q. 114, a. 4. ad. 1.

(31) *Hors de l'Eglise, point de salut*, pp. 186-187.

(32) *O. q. disp. de Molo*, q. 2. a. 5. ad. 7.

Ainsi, quiconque veut avoir pour lui-même une vie pleine et exercer un apostolat fécond sur le monde doit être avant tout l'homme du surnaturel, l'homme de la charité, comme le furent les saints.

Mais si les vertus naturelles ont besoin des vertus surnaturelles, celles-ci à leur tour, requièrent les services des vertus acquises. Nous appelons vertus surnaturelles toutes celles qui dérivent de la justification et l'accompagnent nécessairement, comme les propriétés découlent de l'essence sans jamais s'en séparer (33). Elles sont de deux sortes. D'abord, les vertus théologales qui ont Dieu lui-même pour objet. L'enseignement catholique en a toujours reconnu trois : la foi, l'espérance, la charité. Elles se meuvent dans une sphère toute divine, sans se rattacher à des vertus naturelles correspondantes ; nous n'avons pas une foi acquise et une foi infuse, une espérance acquise et une espérance infuse, une charité acquise et une charité infuse.

En second lieu, les vertus surnaturelles morales (34), qui ont à s'exercer sur le même champ de combat que les vertus acquises. Les mêmes matières morales qui, gouvernées par la raison et la prudence humaines, étaient l'objet

(33) Cf. Concil. Vienn., DENZINGER, 411.

(34) « Cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales... Et qui amittit charitatem per peccatum mortale amittit omnes virtutes morales infusas. » S. THOMAS, Ia IIae, q. 65. a. 3.

des vertus naturelles, peuvent être gouvernées aussi par la raison et la prudence divines et deviennent de la sorte l'objet des vertus infuses.

Celles-ci sont des facultés d'un ordre supérieur ajoutées à nos facultés natives et qui se greffent sur les vertus naturelles correspondantes. Nous aurons ainsi une prudence acquise et une prudence infuse, une justice acquise et une justice infuse, une force acquise et une force infuse, une tempérance acquise et une tempérance infuse. Ces quatre grandes vertus universelles, appelées cardinales, prolongées en de multiples ramifications, constituent un organisme complexe, très puissant, qui enlace l'homme tout entier et jusque dans tous les détails de sa vie quotidienne.

A l'heure des difficultés et des luttes extraordinaires, le chrétien n'est pas pris au dépourvu; les vertus infuses sont couronnées par les dons du Saint-Esprit, facultés divines par excellence : sous la touche du céleste Paraclet, le juste se porte comme d'instinct vers le sublime, et l'héroïsme naît presque spontanément ainsi que la fleur de son germe.

Tel est, en peu de mots, la hiérarchie du sur-naturel. D'abord, la grâce sanctifiante ; en suite les vertus théologales, qui atteignent Dieu comme objet propre ; puis, les vertus cardinales avec leurs innombrables prolonge-

ments ; enfin les dons du Saint-Esprit, facultés d'héroïsme (35).

Les vertus théologales agissent dans un ordre tout spécial qui ne requiert pas la coopération des vertus naturelles ; mais les vertus morales infuses, luttant sur le même terrain que les vertus acquises, s'occupant du même objet qu'elles, ont besoin de leurs services et de leurs concours. Principes d'opération, énergies très vivantes, activités en éveil, elles nous soulèvent, nous poussent à agir ; mais elles ne suppriment pas les obstacles qui proviennent des mauvaises habitudes précédentes ou seulement de notre nature vicieuse. Il faut qu'elles soient aidées par les vertus acquises pour triompher de tous les empêchements et de toutes les difficultés. En effet, les actes qui engendrent les vertus, en se renouvelant fréquemment, détruisent peu à peu les dispositions contraires et créent la facilité du bien. Les vertus infuses utilisent cet appoint, confèrent aux actes une valeur supérieure qui les transforme : nos œuvres alors sont véritablement intenses, riches et pleines, *opera plena*.

De là une conséquence pratique que ne devront jamais perdre de vue les ascètes et les directeurs d'âmes : il faut développer en même temps les vertus infuses par la pratique des sacrements et les vertus naturelles par la répé-

(35) Cf. S. THOMAS. Ia, IIae, qq. 40-48.

tition des actes, qui, en multipliant les efforts, produisent la facilité du bien (36). Les grâces sacramentelles augmentent, agrandissent nos énergies infuses, et c'est ainsi que la communion quotidienne décuple nos forces pour l'action. D'autre part, les difficultés extrinsèques ne disparaissent que sous l'influence des actes répétés. Si l'on néglige ce point capital, le succès, le progrès sont compromis.

C'est ce qui explique certains échecs de l'éducation même religieuse. La fréquentation des sacrements a commencé de très bonne heure excellent moyen de formation, qui ne pouvait cependant pas dispenser de la coopération personnelle. On avait négligé de s'exercer aux vertus naturelles, de répéter les actes vigoureux qui devaient engendrer les fortes habitudes. Mis en face des difficultés, descendus dans l'arène, ces hommes n'ont pas été les chrétiens trempés auxquels sont réservées les victoires.

La Théologie catholique nous met en garde contre deux sortes d'écueils : elle sait éviter les deux extrêmes et préconiser l'union de toutes les vertus.

Oui, honneur aux vertus qui développent l'activité et la vraie personnalité ; honneur aux

(36) « *Habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas, quae quidem difficultas non ita accedit in virtutibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.* » S. THOMAS, Ia IIae, q. 65, a. 3. ad 2.

vertus de renoncement qui ont triomphé du monde et de ses concupiscences et enfanté les héros; honneur aux vertus acquises, qui doivent servir les vertus infuses, comme la nature doit soutenir la grâce! Plût à Dieu, dirons-nous encore, qu'elles fussent pratiquées à notre époque aussi parfaitement que les ont cultivées les saints!

Ce sont eux qui ont porté la vertu naturelle à son apogée, en même temps qu'ils attestaient l'action souveraine du Saint-Esprit et le règne de la vertu héroïque.

Selon le plan divin, toutes les vertus doivent se dresser dans l'intérieur de l'homme juste, comme des statues sur leur piédestal. Les vertus naturelles seront les statues de pierre et de marbre, les vertus infuses, les statues d'argent, les dons du Saint-Esprit, les statues d'or et de diamant, et l'âme tout entière sera un temple où Dieu habite et se complaît.

CHAPITRE II

La Profession religieuse et les œuvres

L'inique et néfaste loi qui ferma tant de couvents en France, jeta au milieu du monde tant d'âmes consacrées à Dieu, avait soulevé pour elles des problèmes douloureux et poignants. Que faire? Sacrifier la vie religieuse pour sauver ces œuvres innombrables qui avaient fait dire que la charité est française? ou bien renoncer à tout cela, se disperser sur les routes de l'exil, afin de rendre au Seigneur dans toute leur plénitude, sans diminution et sans atténuation, des vœux qui lui furent jurés avec tant de solennité et pour toujours?

Il ne nous appartient pas de juger les décisions qui furent prises ; ce sont là des solutions de prudence pratique et qui ne relèvent point de notre appréciation.

Mais il y a une question de doctrine qui est ici en jeu et qu'il est souverainement opportun d'exterminer, puisque la vie religieuse est de nouveau menacée.

Certains amis des congrégations avaient

pensé que l'importance de la profession religieuse était secondaire et que, s'il fallait sacrifier quelque chose, c'étaient les vœux, simples parures et ornement de l'Eglise, non point les œuvres, notamment l'apostolat scolaire. Les intentions qui dictaient ces conseils étaient excellentes; on ne se doutait pas qu'en mettant ainsi le devoir de l'enseignement avant les obligations de la vie religieuse on prêchait une forme très subtile du modernisme (1).

Pie X signala encore ce danger doctrinal dans sa Lettre au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes; il combattit cette opinion déjà répandue que l'apostolat scolaire vient en premier lieu et la profession religieuse en second lieu seulement.

Nous allons, à la suite du Souverain Pontife, rappeler les principes, quelque peu méconnus ou ignorés, qui régissent la question ; et nous essaierons de montrer que, soit les intérêts de Dieu et de l'Eglise soit les intérêts personnels du religieux, doivent faire passer la profession bien avant l'apostolat scolaire et les autres œuvres de charité.

(1) Pour les autres formes du modernisme touchant la vie religieuse, voir le P. WEISS, O. P., *Le péril religieux*, traduit par l'abbé COLLIN, pp. 317-318. Paris. Lethielleux.

*
**

Ecoutons tout d'abord les graves déclarations de Pie X.

« Nous apprenons qu'une opinion se répand d'après laquelle vous devriez mettre au premier rang l'éducation des enfants, et la profession religieuse seulement au second ; ainsi l'exigeraient l'esprit et les besoins de ce temps. Nous ne voulons absolument pas que cette opinion trouve tant soit peu de crédit auprès de vous et des autres Instituts religieux qui, comme le vôtre, ont pour but l'éducation de la jeunesse. Sans doute, il faut, autant qu'on le peut, apporter remède aux maux si graves dont souffre la société et par suite céder en beaucoup de choses aux exigences des temps mais, sans descendre toutefois jusqu'à porter atteinte à de très saintes institutions, ce qui serait du même coup porter atteinte au patrimoine sacré de la doctrine elle-même.

« Qu'il soit donc bien établi, en ce qui vous concerne, que la vie religieuse l'emporte de beaucoup sur la vie commune, et que si vous êtes gravement obligés à l'égard du prochain par le devoir d'enseigner, bien plus graves encore sont les obligations qui vous lient envers Dieu.

« D'ailleurs, il va de soi que, si vous avez été jusqu'à ce jour des maîtres et des éducateurs remarquables de la jeunesse à ce point qu'on vous a décerné publiquement de magnifiques éloges, c'est grâce à la formation que vous devez à la règle de votre Ordre. Cette règle, continuez à la mettre en pratique et à l'aimer, vous confiant entièrement à vos supérieurs et vous attachant à eux, demeurant étroitement unis entre vous ; pour le reste, vous avez conscience de votre devoir, accomplissez-le et comptez sur Dieu (2). »

Le Pape insiste donc sur cette raison fondamentale : l'enseignement et les autres œuvres nous lient envers le prochain, la profession nous lie envers Dieu. Il est manifeste que nos obligations envers notre Seigneur et Maître prennent tous nos devoirs de charité envers le prochain. Nous sommes tenus, assurément, de nous renoncer dans l'intérêt de nos frères, de nous sacrifier pour le bien de la société, mais à la condition que les droits supérieurs de Dieu ne soient point lésés.

Saint Thomas a affirmé ce grand principe, auquel ne comprennent rien les esprits à tendances rationalistes, mais que les âmes pieuses

(2) *Lettre de S.S. Pie X au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes*, le 23 avril 1905, reproduite dans les *Questions Actuelles*, du 17 août 1907. — Elle avait été déjà publiée et commentée dans les *Etudes fondées par les PP. Jésuites*, 5 novembre 1905.

saisissent comme d'instinct : « Quand les choses humaines sont en péril, il faut y remédier par les choses humaines et ne pas convertir aux usages de l'homme les choses de Dieu. Par la profession les religieux sont morts au monde, afin de vivre pour Dieu : il ne faut donc jamais, pour n'importe quelle nécessité et dans n'importe quel événement, les rappeler à la vie du siècle (3). »

Sauvegarder les droits de Dieu, ne pas mettre au service des choses temporelles les choses de l'éternité, voilà la politique des saints. Ce fut celle de Pie X. Quand il a dû prendre une décision dans les affaires de France, il ne s'est point inspiré de considérations utilitaires, il n'a pas voulu subordonner les intérêts divins aux intérêts humains, il n'a pas essayé de faire plier les principes sacrés devant des difficultés matérielles : les droits de Dieu et de l'Eglise avant tout, telle est la raison de ce geste que les incrédules eux-mêmes ont été forcés d'admirer et que les catholiques ont appelé le geste libérateur.

Si Pie XI a cru pouvoir adapter une nouvelle solution aux circonstances nouvelles, il a déclaré qu'il restait fidèle au même principe.

De même dans le cas qui nous oc-

(3) « Dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo : unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus. » IIa IIae, q. 88, a. 11, ad. 1.

cupe : les droits de Dieu tout d'abord. L'enseignement, les œuvres, tout cela regarde les affaires de l'homme et crée des devoirs du même ordre; la profession regarde les affaires de Dieu et crée des devoirs qui priment ceux-là : *Si magno obstricti estis erga proximus officio docendi, MULTO MAJORA ESSE VINCULA QUIBUS DEO OBLIGAMINI.*

L'idéal, sans doute, est d'unir le service du prochain et le service de Dieu ; mais aux heures de crise et s'il doit y avoir conflit, il faut pourvoir aux choses humaines par les choses humaines et ne pas sacrifier la *chose de Dieu*. la profession religieuse, aux œuvres qui ont pour objet des intérêts humains même très relevés.

La gloire de Dieu exige qu'il y ait ici-bas des chrétiens entièrement consacrés à son service, dont la vie entière soit, pour ainsi dire, la reconnaissance officielle de son autorité suprême sur toute créature, qui restent constamment ses hommes liges, en un mot, ses *religieux*. Si l'on peut, dans un sens large, appliquer ce titre à tous les fidèles, il est cependant réservé, par antonomase, dit saint Thomas, à ceux qui se dévouent totalement au service divin s'offrant au Seigneur comme en holocauste (4).

(4) S. THOMAS, IIa IIae, q. 186, a. 1. « Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. » Cf. q. 81, a. 1, ad. 5.

Voilà du côté de Dieu la raison d'être de la vie religieuse. Cette institution honore le Créateur bien plus complètement que toutes les manifestations de l'enseignement et de la charité. Celles-ci, sans doute, glorifient Dieu, mais elles ne sont pas, comme la profession, l'attestation authentique et permanente de son souverain domaine.

Les intérêts du Maître requièrent donc que la profession ne soit point subordonnée aux œuvres, d'ailleurs excellentes, de l'apostolat.

L'économie de l'Eglise le réclame aussi. L'Eglise doit faire revivre, dans la mesure du possible, la perfection idéale de Jésus-Christ, son rôle de sanctificateur et sa sainteté personnelle. Son rôle de sanctificateur est confié au sacerdoce ; sa sainteté personnelle doit être reproduite par la vie religieuse.

La brillante auréole qui manifeste la véritable Eglise, la note magnifique qui la caractérise, demande qu'il y ait chez elle non pas seulement des saints, mais un état de la sainteté ; non point seulement une sainteté commune, mais une sainteté d'éclat, qui se fasse remarquer et qui puisse distinguer, par conséquent, une sainteté éminente, parfaite, qui ajoute à la pratique des commandements celle des conseils (5).

(5) Cf. PIE IX, Encyclic. *Quanta Cura*, 8 dec. 1864, DENZINGER, n. 1642 ; LÉON XIII, *Lettre à l'Archevêque de Paris*, 23 décembre 1900 ; *Lettre aux Supérieurs généraux des Ordres et Instituts religieux*, 29 juin 1901.

Il y aura ainsi dans l'Eglise un état permanent de la perfection, une école officielle où la sainteté s'enseigne, s'apprend et s'acquiert. De la sorte, l'état religieux appartient à l'intégrité de l'Eglise, nécessaire qu'il est pour faire resplendir l'auréole de la sainteté ; comme le sacerdoce, il a été voulu et constitué par Notre-Seigneur, qui est le Pontife éternel, en même temps que le Religieux du Père céleste.

Nous ne voulons pas insister davantage sur ces considérations que nous avons exposées ailleurs et à maintes reprises (6) ; mais nous rappellerons une fois encore que l'Eglise sans les Instituts religieux serait un corps incomplet, douloureusement amputé, et que, par conséquent, pousser tous les profès actuels à la sécularisation effective, sous prétexte de sauver les œuvres, ce serait concourir à la mutilation de l'Eglise dans notre pays de France.

Voilà ce que demandent les intérêts de Dieu et de l'Eglise. Les intérêts personnels du religieux sont également en jeu. Cette seconde démonstration exigera de plus longs développements.

(6) *Les Vœux de religion contre les attaques actuelles, La Fraternité du sacerdoce et de l'état religieux; Hors de l'Eglise point de salut*, II, p. 226.

*
**

L'apostolat scolaire est aussi méritoire devant Dieu qu'il est fécond pour l'Eglise. Des théologiens ont même pensé qu'il confère pour l'éternité des titres à l'auréole des docteurs. On sait que certains bienheureux, outre la récompense essentielle, appelée *aurea*, la couronne d'or, c'est-à-dire la vision et l'amour béatificques, ont droit à des récompenses accidentelles, appelées *auréolae*, ou petites couronnes d'or, à raison de certaines victoires plus insignes. L'auréole des martyrs honore ceux qui ont vaincu dans le combat de la foi, l'auréole des vierges, ceux qui ont vaincu dans le combat contre la chair. Enfin, l'auréole des docteurs est l'apanage de ceux qui, par l'enseignement de la vérité surnaturelle, triomphent du démon et l'expulsent des âmes : évêques, prédictateurs, missionnaires, théologiens ; de tous ceux qui, par la parole et la plume sont les chevaliers officiels et les champions attitrés de l'Evangile. Saint Thomas apporte pour établir cette doctrine la promesse prophétique de Daniel : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates* (7). Cette auréole peut appartenir, d'une certaine manière

(7) DANIEL, XII, 3. — Cf. ISAIE, LII, 11.

et à un degré inférieur, aux éducateurs plus modestes qui apprennent aux petits enfants à connaître Jésus-Christ, à tous ceux qui exercent persévéramment autour d'eux un légitime et saint apostolat. Tel est le sentiment de l'école thomiste (8).

Les savants du siècle qui arrachent à la nature ses secrets et pénètrent tous les arcanes des sciences profanes peuvent assurément se sanctifier dans cette étude ; et cependant tout leur génie et toutes leurs inventions ne saueraient leur donner droit à l'auréole (9) ; les humbles religieux peuvent y prétendre en enseignant aux ignorants la science du salut, en chassant ainsi de ces âmes le prince des ténèbres (10).

Nous n'hésitons donc pas à faire magnifique la part de l'apostolat scolaire. Les autres formes de la charité et du zèle peuvent mériter aussi, outre la gloire essentielle, une béatitude acci-

(8) « *Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscumque qui licite hunc actum elicunt.* » S. THOMAS. *Supplém.*, q. 96, a. 7.

(9) « *Cum autem dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est de doctrina quae est de pertinētib⁹ ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis.* » *Ibid.*, ad. 3.

(10) C'est en s'appuyant sur cette doctrine de saint THOMAS que le R. P. BELON. O. P. — après avoir montré comment Jeanne d'Arc avait exercé l'apostolat parmi les gens de guerre et les personnes de son entourage, — se croit autorisé à conclure que la Pucelle « a obtenu l'auréole promise à ceux qui auront instruit leur prochain à marcher dans les voies de la justice. » Cf. *Les auréoles de Jeanne d'Arc*, par le R. P. BELON, O. P., dans *L'Université catholique*, 1895.

dentelle et une récompense excellente. Toutefois, ni l'enseignement ni les œuvres ne sauraient être comparés avec la profession religieuse : elle les dépasse à un triple point de vue et par son triple pouvoir : de consécration, de sanctification, d'expiation.

Pouvoir de consécration. — La profession est comparée au baptême, et elle a avec lui de frappantes analogies. Le baptême marque le chrétien et le voeux à une vie immaculée, voilà pourquoi tous les baptisés sont, de ce chef, consacrés et appelés à la sainteté, *vocati sancti*; la profession consacre l'âme et la destine totalement au service de Dieu. Elle est, dit saint Bernard, comme le baptême, une seconde régénération qui nous délivre de la puissance des ténèbres, nous transporte dans la lumière des vertus (11), nous fait renoncer à Satan, pour nous dédier au Seigneur (12).

Saint Thomas a mis en plein relief cette belle idée de la consécration monastique. L'âme religieuse est devenue comme le calice de l'autel. L'Eglise prescrit des cérémonies, recourt à des bénédictions, pour consacrer ses religieux, de

(11) S. BERNARD, *Lib. de Praecept. et dispens.*, c. XVII, P. L., CLXXXII, 889.

(12) S. BERNARD, *Serm. 11 de diversis. de duplicit Baptismo*, P. L., CLXIII, 589, ss.

même qu'elle déploie les majestés de la liturgie pour sanctifier les calices (13).

Ceux-ci, par le fait de l'onction une fois reçue sont destinés à des usages sacrés, tout autre emploi serait une sorte de sacrilège : le religieux par sa profession est soustrait à tout ce qui est profane, chacune de ses actions est comme un acte du culte, sa vie entière est comme une cérémonie continue qui doit honorer Dieu.

Cette consécration est surtout l'effet de la profession solennelle, mais elle peut résulter aussi, quoique d'une manière moins complète, des vœux simples lorsqu'ils sont perpétuels : ces engagements généreux, parce qu'ils dédient à Dieu et pour toujours l'homme tout entier, le séparent radicalement du siècle, en font la chose réservée au Saint des saints.

Aussi bien saint Augustin, parlant du vœu de virginité, remarque-t-il que cette promesse suffit pour destiner l'âme à la sainteté. « Elle n'est plus à l'usage des hommes, plus même à son usage, elle est tout entière aux usages de Dieu. Qu'est-ce à dire, aux usages de Dieu ? C'est-à-dire qu'elle est devenue comme un temple où il habite exclusivement et dont la consécration doit demeurer inviolée (14). »

(13) S. THOMAS, IIa IIae. q. 88, aa. 7 et 11.

(14) « Vovetur enim ad usus Dei et non ad usus hominum. Quid est quod dixi, ad usus Dei ? Quia de sanctis Deus facit sibi domum, facit sibi templum, in quo habitare dignetur :

Voilà pourquoi l'Eglise éprouve tant de répugnance à dispenser des vœux de religion, comme lorsqu'elle voit retourner à un usage séculier les sanctuaires et les calices qu'elle a voulu bénir avec tant de solennité.

L'apostolat scolaire, l'enseignement religieux, les œuvres excellentes du zèle et de la charité, ne sont pas, d'eux-mêmes, une consécration ; ils racontent bien à leur grande et admirable manière la gloire de Dieu, mais ils ne séparent pas du siècle, ils ne font pas de l'âme la chose réservée aux usages du Seigneur. La profession est donc, de ce point de vue, incontestablement plus parfaite, plus divine.



Pouvoir de sanctification. — En consacrant ainsi l'âme, les vœux la destinent à une sainteté de choix (15). La vie religieuse, qui est l'état de perfection, impose l'obligation permanente et rigoureuse de tendre à la sainteté. Vous êtes, disait saint Bernard à ses religieux, dans la voie qui conduit à la vie, la voie droite, la voie immaculée qui mène à la céleste Jérusalem (16). — C'est là, répète-t-il ailleurs, que

et utique sanctum vult permanere templum suum. » S. AUGUSTIN, Serm. CXLVIII, P. L., XXXVIII, 799-800.

(15) Cf. S. THOMAS, IIa IIae. q. 81, a. 8.

(16) Cf. S. BERNARD. Serm. 22 de diversis, de quadruplici debito. P. L., CXXXIII, 595.

l'âme devient pure : lors même que des fautes sans nombre dans le passé l'auraient avilie et souillée, elle peut y devenir plus blanche que la neige, y renouveler sa jeunesse, comme l'aigle, y retrouver le beau visage que la grâce baptismale lui avait donné, avec la robe de sa première innocence (17).

Comment donc la vie religieuse va-t-elle nous sanctifier? Qu'est-ce que la sainteté? Nous pouvons la considérer comme un état habituel ou comme une pratique et un exercice. Comme état, elle consiste dans l'ensemble harmonieux de toutes les vertus (18). C'est ainsi que l'entend le sens catholique : on appelle saint le chrétien dans lequel toutes les vertus portent leurs fleurs et leurs fruits. Comme exercice, elle consiste dans la continuité du mérite : on dit qu'un homme se conduit en saint chaque fois qu'il agit sous l'influence de la grâce et fait des actes méritoires.

La vie religieuse implique l'ensemble des vertus. Les trois grands conseils, objets des trois vœux, ont une influence universelle et souveraine, capable de dompter les trois concupiscences qui se partagent l'empire du

(17) S. BERNARD, *Epist.*, 411 (al. 373) *ad Thomam Bever lacene praepos.*, P. L., CLXXXII, 619-620.

(18) « Religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divi num sicut in sacrificiis et aliis hujusmodi ; sanctitas autem dicitur secundum quod homo NON SOLUM HAEC, SED ALIARUM VIR TUTUM OPERA REFERT in Deum. » IIa IIae, q. 81, a. 8

monde. Il n'y a pas que trois vertus à partiquer.

Pour terrasser entièrement la concupiscence des yeux et rester jusqu'au bout pauvre de fait et de gré, pour flageller la concupiscence de la chair et rester chaste de corps et d'âme malgré toutes les séductions du dehors et toutes les violences des tentations intérieures, pour vaincre l'orgueil de la vie et se faire en tout obéissant quand souffle autour de soi le vent de l'indépendance, il faut mettre en jeu toutes les ressources du surnaturel, déployer toutes les énergies de la grâce. On peut dire de la vie religieuse, et avec plus de vérité encore, ce que saint Grégoire a dit de l'obéissance, qu'elle insère toutes les vertus dans l'âme et les conserve après les y avoir implantées : « *Caeteras virtutes menti inserit insertasque custodit* (19). »

Les devoirs de l'enseignement, l'exercice des œuvres, exigent aussi de la vertu, beaucoup de vertu ; mais ils n'imposent ni ce total renoncement ni cette universelle sainteté.

Ensuite, la profession assure, pour ainsi dire, la continuité du mérite, car elle a le merveilleux pouvoir de rendre fécondes toutes les actions, même celles qui de leur nature seraient indifférentes. L'obéissance imprime à toute la vie du religieux une sorte d'élan universel

(19) S. GREGOR., M., *Moral.*, lib. XXXV, c. XIV, n. 28, P. L. LXXVI, 765.

qui oriente toutes les actions vers Dieu : le mouvement ainsi communiqué se maintient sans même qu'on y pense, et les diverses œuvres sont saisies, entraînées par ce courant sur-naturel et montent tout droit vers l'éternité. La Règle approuvée par l'autorité de l'Eglise est l'expression certaine de la volonté de Dieu : chaque fois que le religieux agit par ordre de la Règle et dans l'esprit de la Règle, il est assuré de ne point se tromper, d'être là où Dieu le veut et de faire ce que Dieu veut : ses actions sont donc agréées de Dieu et, partant, méritoires.

On n'est, sans doute, pas à l'abri de la négligence ou de la routine, mais, tant qu'on reste dans le courant de l'obéissance, on est porté comme infailliblement vers le ciel et le mérite n'est point perdu.

Bien plus, la profession confère à nos actes déjà méritoires un second mérite, qui leur vient de la vertu de religion. C'est elle, cette vertu supérieure de latrie qui, aynt dicté le vœu, pénètre tous les actes variés, les transforme, les élève, leur infuse sa propre excellence. Ils possèdent ainsi une double valeur : celle de la vertu qui les produit et celle qui leur est communiquée par la vertu de latrie.

De la sorte une double récompense est assurée à chacun des trois conseils évangéliques : la récompense de la pauvreté, de la chasteté, de

l'obéissance, et la récompense de la religion, qui, en mettant ces actes sous la sauvegarde des vœux, leur confère sa dignité.

Les œuvres, l'enseignement, l'apostolat, pris en eux-mêmes et exercés par une âme en état de grâce, sont déjà méritoires ; exercés par une âme religieuse, sous l'influence du vœu, ils acquièrent un autre mérite, car ils deviennent le produit de la vertu de latrie et honorent Dieu à un titre nouveau, comme une sorte de sacrifice (20).

Le mérite suprême, c'est le martyre, cet acte qui surpasse tous les autres actes humains et qui est le témoignage incontesté et définitif de l'amour (21). Les Docteurs ont comparé la profession religieuse au martyre. Saint Bernard observe que la même récompense est promise aux martyrs et aux pauvres volontaires (22), et que, si le martyre religieux est moins violent quant à l'intensité du supplice, il est plus pénible à cause de sa durée : *Horrore quidem mitius, sed diuturnitate molestius* (23).

(20) Cf. S. THOM., IIa IIae, q. 88, a. 6. « Et ideo opera aliarum virtutum moralium, puta jejunare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia. »

(21) « Martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximae charitatis signum. » S. THOMAS, IIa IIae, q. 124, a. 3.

(22) S. BERNARD, *Serm. I, in Festo omnium Sanctorum*, in fine, P. L., CLXXXIII, 461-462.

(23) S. BERNARD. *Serm. 30, in Cantica*, n. 11, P. L.. CLXXXIII, 939

On sait quel parti saint Ignace et les auteurs ascétiques ont tiré de cette riche comparaison. Ils remarquent que le martyre n'immole que le désir naturel de vivre, tandis que la vie religieuse immole tout l'ensemble de nos désirs, même ceux qui semblent très légitimes, très doux et très purs. Le martyre dure peu de temps, l'immolation du cloître s'étend à toute notre existence; le glaive du martyr ne meurtrit que le corps, le glaive de l'obéissance atteint jusqu'aux intimes divisions de l'âme et jusqu'aux dernières fibres de la volonté.

Oui, l'état religieux est une puissance de sanctification, et le profès entièrement fidèle à sa Règle pourrait parvenir jusqu'au sommet de cet héroïsme qui fait les saints (24).

* * *

Pouvoir d'expiation. — Pour montrer la valeur satisfactoire de la profession religieuse, nous n'aurons qu'à reprendre les considérations déjà effleurées, c'est-à-dire que la profession est un baptême et un martyre.

Baptême et martyre, voilà les deux grandes expiations qui remettent toute la peine due au péché. C'est un point de l'enseignement catho-

(24) On connaît cette parole d'un Pape, disant d'un religieux dominicain fidèle à tous les points de la Règle et des Constitutions, qu'il le canoniserait sans autre miracle.

lique que le pardon baptismal non seulement efface la coulpe, mais paie encore la dette temporelle, jusqu'à la dernière obole, en sorte que les nouveaux baptisés sont exemptés de toute autre satisfaction et que, s'ils mourraient sans avoir commis de nouvelles fautes, ils seraient admis sans délai au royaume de Dieu et à la vision béatifique (25). De même, l'Eglise a toujours professé, et en termes explicites même dès les premiers siècles, que les martyrs, aussitôt après la mort et sans autre expiation que celle de leur supplice, sont introduits dans le séjour de l'éternelle récompense (26).

Nous avons comparé la profession avec le baptême au point de vue de la consécration ; examinons maintenant l'autre aspect, celui de la satisfaction. C'est ce dernier principalement que les Pères et les Docteurs ont considéré. Saint Jérôme estime que le renoncement au siècle par la vie monastique est un second baptême, *secundo post baptismum gradu*, qui nous soustrait aux pompes de Satan (27), et nous lave, comme le premier baptême, de toutes nos souillures : *Cum... quodam modo se baptismo*

(25) Cf. S. THOMAS, III, P. q. 69, a. 2; — Conc. Florent., *decret. pro Armenis*, Denzinger, n. 591; — Conc. Trident., sess. VI, c. XIV. Denzinger, n. 690.

(26) Cf. S. CLÉMENT. Rom., *Epist. ad Cor.*, c. v. P. G., I, 217-220; — S. POLYCARP., *Epist. ad Philipp.*, c. IX. P. G., V, 1013; S. CYPRIAN., *ad Fortunatum*, 13. P. L., IV, 675-676; — TERTULL., *de Resurrect.*, *carnis*, 42. P. L., II, 856.

(27) S. HIERON., *Epist. ad Demetriad.*, P. L., XXII, 1118.

laverit, et... semper monasterium cogitat et (28).

Saint Pierre Damien tient à déclarer qu'il considère la sainte profession comme un second baptême : *Secundum nihilominus fateamur esse baptismum* (29).

Saint Bernard revient à maintes reprises sur cette comparaison. La discipline du cloître est un second baptême, parce qu'elle est un renoncement complet au monde, un genre de vie excellent, qui nous transfigure en Jésus-Christ et nous fait porter la ressemblance de sa mort (30). C'est dire équivalement qu'elle nous applique aussi les satisfactions de la Passion du Rédempteur.

Un sermon tout entier (31) roule sur ce thème; les idées principales se ramènent à celles-ci : la profession nous consacre à Dieu comme le baptême et elle expie pour nos péchés comme le baptême.

Saint Thomas explique comment le profès peut recevoir la même grâce que le baptisé : ce n'est pas qu'il soit dispensé de toute satisfaction, mais en immolant sa volonté à Dieu, il a satisfait pour toutes ses offenses, car sa volonté

(28) S. HIERON., *Epist. de Blaesilla*, P. L., XXII, 468.

(29) S. PET. DAMIAN., *Opusc. XIII*, c. VI, P. L., CXLV, 300. — Le saint docteur toutefois n'entend pas cette doctrine des régions relâchées ou peu fidèles à la Règle. — Cf. MABILLON, in h. I.

(30) S. BERNARD, *de Praecept. et dispens.*, c. XVII, in fine P. L., CLXXXII, 889.

(31) S. BERNARD, *De duplicit Baptismo*, serm. II de Diversis, P. L. CLXXXIII, 569 ss.

vaut plus que tous les biens extérieurs avec lesquels il pourrait faire des aumônes pour payer la dette temporelle contractée par ses péchés (32).

Nous avons déjà rappelé que les saints revendiquent pour la profession le mérite du martyre; ils lui en attribuent aussi la valeur satisfactoire.

Saint Athanase, après avoir raconté comment le généreux Antoine soupirait après le martyre du glaive, ajoute que le saint par la pratique de la vie monastique fut martyr chaque jour (33).

La vie monastique est un long martyre, observe saint Jérôme, un martyre quotidien, qui peut se comparer avec l'effusion du sang. Couronne de roses et de violettes, voilà le diadème des âmes spirituellement immolées (34). — Les moines aussi sont comme les martyrs ; ils doivent avoir la même pureté (35).

Saint Bernard nous a dit que c'est un genre de martyre très douloureux — par conséquent très satisfactoire, — que de mortifier continuellement par l'esprit les œuvres de la chair (36).

Saint Thomas résume ainsi les enseignements de la Tradition catholique : « Il est raisonna-

(32) S. THOMAS, *IV. Sent.*, dest 4, q. 3, a. 3, quaes, 3, sol. 3; — *Ila IIae*, q. 189, a. 3, ad. 3.

(33) S. ATHANAS *Vita S. Antonii* n. 46, *P. G.*, XXVI, 909⁹¹².

(34) S. HIERON., *Epist.*, *ad Eustachium*, n. 31, *P. L.*, XXII, 905.

(35) S. HIERON., *In psalm.*, 115, v. 8, *P. L.*, XXVI, 1183.

(36) Serm., 30 *in Cantic.*, n. 11, *P. L.*, CLXXXIII, 989.

ble de dire que celui qui entre en religion obtient la rémission de tous ses péchés. Si, en effet, au témoignage du prophète, l'homme peut par ses aumônes, racheter tous ses crimes, à plus forte raison peut-il satisfaire en se donnant tout entier au service divin par l'entrée en religion : c'est là un genre de satisfaction qui prime toutes les autres satisfactions, comme l'holocauste surpassé tous les autres sacrifices (37). » — L'ensemble des théologiens et des canonistes a suivi saint Thomas (38).

La législation ecclésiastique avait depuis longtemps ratifié cette doctrine, comme en témoigne le décret de Gratien : la profession est une expiation suffisante pour toutes les fautes, et à ceux qui entrent en religion il n'y a pas d'autre pénitence à imposer que l'observation de la règle (39).

Voici, en peu de mots, la raison théologique de ces assertions. La valeur de la satisfaction se mesure à deux choses. D'abord, à l'excellence de la charité : elle, qui est la source du mérite et la forme des autres vertus, qui détermine le degré de gloire au ciel, est aussi le prin-

(37) IIa IIae, q. 189, a. 3. ad. 3.

(38) Cf. S. ANTONIN, *Serm. III, P.. tit. XVI, c. 3*; DIONYS. CAE THUSIAN., *de Professione Monastica*, c. ultimo; CAJETAN, SYL VIUS, *Comment. in IIam IIae*, q. 189, a. 3; B. BELLARMIN, *Controv.*, lib. II, *de Monachis*, c. vi; SUAREZ, *de Religione*, lib. I, c. XIII; SALMANTICENSES, *Theol. Mor.*, T. IV, Tract., XV, c. 14 P. 5.; REIFFENSTUEL, *Jus Canonic.*, Lib. III, Tit., 31, § 7, n. 187; FERRARIS, v. *Professio*, n. 98; S. ALPHONSE, *La véritable Epouse*, cc. I, XV, XXII; BOUIX, *de jure Regularium*, t. I, p. 116.

(39) Cf. *Can. de Pœnitent.*, dist. 1.

cipe de l'expiation (40). La satisfaction va de pair avec elle, et voilà pourquoi un acte de charité parfaite peut remettre toutes les dettes de la vie et donner droit à l'entrée immédiate en paradis.

En second lieu, à l'excellence des œuvres : ce qui de sa nature est un sacrifice plus grand est aussi une expiation plus complète, supposé que la charité soit égale par ailleurs (41).

Or, la profession religieuse réunit ces deux conditions, car elle est la perfection de l'amour dans la perfection du sacrifice.

Perfection de l'amour. Peut-il y avoir un témoignage plus sincère et plus total de la charité que de se livrer à Dieu par des engagements universels et irrévocables ? L'observation des vœux est la rénovation continue d'un acte d'amour : rester fidèle à sa profession, c'est dire à Dieu qu'on est sa chose réservée, qu'on lui appartient tout entier, qu'on sera à son usage chaque jour, à chaque instant, jusqu'à la mort...

Il faut lire à ce sujet le magnifique traité où saint Thomas explique, avec tant de science et de piété, comment la vie religieuse porte la charité à son apogée (42).

Perfection du sacrifice, puisque la charité

(40) Cf. S. THOMAS, *Supplm.*, q. 14, a. 4.

(41) Cf. S. THOMAS, *Supplm.*, q. 15, a. 1, ad. 2.

(42) Opusc., II, *de perfectione vitae spiritualis*.

impose le renoncement le plus vaste, la mort la plus complète : mort et sacrifice de tous les biens extérieurs par la pauvreté; mort et sacrifice des jouissances du corps par la chasteté ; mort et sacrifice de la volonté par l'obéissance. Oui, quand on a immolé la volonté, ce grand domaine, ce puissant royaume qui reste même aux plus infortunés de ce monde, le dernier mot est dit : c'est la perfection de l'amour dans celle du sacrifice.

C'est pourquoi, remarque saint Thomas, au cune satisfaction ne peut se comparer à celle-là, de même qu'aucun sacrifice ne peut égaler l'holocauste (43). — Quelle que soit la pénitence que fixe le prêtre au saint tribunal, l'entrée dans la religion la moins austère est une satisfaction plus grande, par ce fait que l'homme abdique sa volonté, ce qu'il a de plus cher et de plus précieux ici-bas (44).

Aussi a-t-on pu dire que la vie religieuse bien comprise et bien pratiquée est le *sacrifice organisé* (45).

Cette doctrine s'entend de la profession solennelle, faite avec des dispositions intérieures qui comporte un acte, de sa nature, si exquis ; on peut l'appliquer en un sens à toute profes-

(43) IIa IIae, q. 184, a. 8, et q. 189, a. 3, ad. 3.

(44) « Qualibet enim pœnitentia taxata, levissima Religio est major satisfactio, in quantum homo abdicat propriam voluntatem, qua nihil est homini carius. » S. THOMAS, IV, *Sent.* dist. 16, q. 4, a. 2, *expositio textus*, ad. 2.

(45) Parole du P. DANZAS, O. P.

sion perpétuelle, lorsqu'elle est le don absolu et définitif de soi-même, le sacrifice total.

Si l'holocauste est la satisfaction universelle dont se contente la justice divine, les vœux perpétuels émis en toute générosité et sans arrière-pensée, qui livrent tout à Dieu et pour toujours, biens, corps et volonté, peuvent devenir aussi l'expiation suffisante pour toutes les fautes de la vie (46).

L'enseignement, l'apostolat, les pratiques multiples de la charité chrétienne, sont aussi une forme du sacrifice, et nous n'aurons garde de leur marchander l'éloge ; mais il est manifeste que leur valeur satisfactoire ne peut être mise en parallèle avec celle de la profession, et personne, d'ailleurs, n'a songé à les comparer avec le baptême et le martyre.

On voit de quels avantages, de quels bienfaits inestimables, ce serait priver le profès que de le faire renoncer à ses vœux, sous prétexte de l'appliquer aux œuvres. Ce serait profaner, en quelque sorte, une âme que la profession a consacrée ; ce serait diminuer les mérites d'une vie que la profession a orientée tout entière vers le ciel ; ce serait amoindrir la valeur satisfactoire d'un sacrifice dont la profession a fait un holocauste.

(46) Sur cette question de la valeur satisfactoire de la profession, voir l'ouvrage très documenté du P. ROBERT COLLETTE, Ord. Cisterc., : *Religiosae Professionis valor satisfactorius*. Liège, Dessain, 1887.

Notre démonstration est achevée : les intérêts de Dieu et de l'Eglise, les intérêts personnels du religieux, nous ont prouvé ce que nous avait dit Pie X, que la profession doit passer en premier lieu, de même que nos obligations envers Dieu priment nos devoirs de charité envers le prochain : « *Religiosae vitae genus longe communi vitae praestare; atque, si magno obstricti estis erga proximos officio docendi ,multo majora esse vincula quibus Deo obligamini.* »

Les considérations que provoquait déjà la Lettre de Pie X deviennent de plus en plus actuelles en face d'un péril très grave, qui a été dénoncé récemment dans nos revues catholiques, notamment aux *Prêtre et Apôtre* et *La Vie spirituelle* : ce péril, c'est la diminution des vocations religieuses (47). Il ne faudra jamais oublier le juste équilibre de la vie intérieure et de la vie extérieure, une vie de dévouement au prochain alimentée et constamment soutenue par une large part de prière (48). Et c'est la doctrine que nous venons d'exposer qui pourra maintenir cet équilibre et assurer cette harmonie.

(47) *Prêtre et Apôtre*, novembre 1923; *La Vie spirituelle*, janvier et mars 1924.

(48) *Vie spirituelle*, *ibid.*, p. 413.

CHAPITRE III

La Mystique de saint Thomas d'Aquin

Les controverses animées qui se sont prolongées en ces dernières années ont donné à l'étude de la Mystique une nouvelle et toute singulière actualité (1). Beaucoup de pieux fidèles, même dans le monde, tiennent à nourrir leur âme des substantiels enseignements de saint Thomas, et c'est leur rendre service que de présenter, en dehors de toute polémique, dans sa sérénité, la synthèse pacifique du Maître.

Nous recourons, pour la caractériser, à nos deux grands Pontifes Benoît XV et Pie XI. Benoît XV, qui fut avant tout le Pape de la charité et qui par conséquent restera immortel, puisque l'Apôtre a dit : *Charitas numquam excidit* ; Benoît XV, disons-nous, a parfaitement marqué la mystique de saint Thomas dans la

(1) On trouvera tous les renseignements opportuns dans l'ouvrage magistral du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*.

lettre qu'il adressait au P. Bernadot, Directeur de *La Vie Spirituelle*, le 15 septembre 1921.

« Saint Thomas, dit-il, a exposé avec tant de clarté la doctrine des Pères sur l'*élévation* de la vie surnaturelle et les conditions du progrès dans la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont la perfection ou l'épanouissement se trouve dans la vie mystique : ...*ac praeterea quibus conditionibus proficiat gratia virtutum et donorum Spiritus Sancti, quorum perfectio vita mystica continetur* (2). »

Pie XI, dont le pontificat déjà si rempli fait prévoir que les fruits dépasseront les promesses des fleurs, écrivait dans sa belle encyclique *Studiorum ducem*, du 29 juin 1923 : « Il faudra, pour bien connaître les principes fondamentaux de la théologie ascétique et mystique, prendre Thomas pour guide et en revenir à ce qu'il enseigne sur l'étendue du précepte de l'amour de Dieu, sur l'augmentation de la charité et des dons du Saint-Esprit, qui lui sont connexes, ainsi que sur les divers états, l'état de perfection, la vie religieuse, l'apostolat, les différences qui les séparent et leur véritable nature à chacun. »

Ainsi les Papes résument la spiritualité de saint Thomas en cette notion très nette : la vie mystique est l'épanouissement définitif de la vie de la grâce et des dons du Saint-Esprit, ou,

(2) *Act. Apost., Sed.*, 1921, p. 528.

en d'autres termes, c'est la vie complète de l'homme élevé à l'état surnaturel.

D'après cette définition, on voit tout de suite que l'état mystique n'est pas un phénomène étrange, en dehors des conditions normales du chrétien, mais que c'est plutôt la vie pleine et intense, et donc en soi désirable, à laquelle les vrais amis de Dieu sont appelés.

L'idée fondamentale de la mystique dans le système thomiste c'est qu'elle est le développement suprême de notre organisme surnaturel. L'Aquinate répète fréquemment qu'il y a en nous deux vies : l'une naturelle, dont le principe est l'âme, l'autre surnaturelle, dont le principe est une forme divine, qui nous met au niveau de Dieu. Bien que Dieu soit la cause de la vie, il ne vivifie point notre corps par lui-même, mais par l'âme, et, pareillement, il ne vivifie point notre âme par sa substance infinie mais par une qualité créée, qui est intermédiaire entre l'âme et Dieu et nous fait participer à la vie propre de Dieu (3). Et la raison pour laquelle Dieu nous infuse cette qualité où cette âme nouvelle, plus excellente qu tous les biens de la nature se tire de l'efficacité de l'amour divin. Il est un axiome de saint Thomas, merveilleux de profondeur, qui pourrait fournir le sujet des contemplations les plus

(3) « *Deus est vita animae per modum causae efficientis, sed anima est vita corporis per modum causae formalis.* »

douces : « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (4). » L'amour de Dieu est créateur, il produit dans les êtres le bien qu'il aime en eux. Et telle est la différence radicale entre l'amour de Dieu et l'amour de l'homme. Nos affections les meilleures, infirmes et inefficaces, supposent un bien qui les attire; car notre cœur est indigent et, s'il se plaint dans une créature, c'est que nous avons aperçu en elle un charme qui peut le satisfaire, au moins en partie. Nous sommes entraînés vers la beauté et la bonté, nous ne les faisons pas. Pour nous c'est l'objet qui provoque l'amour, pour Dieu c'est l'amour qui produit son objet. Si Dieu nous aime, il nous rend dignes de sa tendresse, il nous fait beaux en réalité. Et, comme le propre de l'amour est de se complaire dans un semblable, la grâce par laquelle Dieu nous chérit nous rend, en quelque sorte, ses égaux, nous déifie en nous communiquant la participation très ressemblante de la nature divine : « *Necesse est quod solus Deus deficit, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem* (5). » Ce que saint Thomas explique en termes si expressifs, un Père du quatrième siècle, auquel Benoît XV a conféré en 1920 le titre de Docteur de l'Eglise universelle, saint Ephrem de Syrie,

(4) I, P., q. 20, a. 2.

(5) Ia IIae, q. 112, a. 1.

le traduisait dans ce beau langage : « *Loco de-turpatae effigiei primi Adae, novam imprimit imaginem* (6), à la place de la figure souillée du premier Adam, il imprime en nous une image nouvelle. »

Or celui qui reçoit la nature d'un autre est engendré et devient son fils ; c'est pourquoi la grâce est une seconde naissance : *Ex Deo nati sunt.* Après notre baptême, notre père et notre mère, nous contemplant avec amour dans notre berceau, disaient de nous, dans un doux transport : Réjouissons-nous, un enfant nous est né! La famille céleste, l'adorable Trinité, était penchée avec plus de tendresse encore sur ce même berceau et elle disait de nous : un dieu nous est né! *Ex Deo nati sunt!* C'est ce que saint Thomas met en plein relief : « *Haec generatio, quia est ex Deo, facit filios Dei*; parce qu'elle est *de Dieu*, cette génération nous fait enfants de Dieu (7). » Le Docteur Angélique fait ici écho à l'Apôtre saint Paul : *Genus sumus Dei.* Nous sommes de la race *de Dieu* (8). Voilà notre particule de noblesse, qu'il est permis de faire sonner bien haut : *Dei, de Dieu!* Les enfants des rois aiment à porter le titre splendide de leur pays : *de France, de Navarre, de Savoie...* Avec la grâce divine nous sommes plus que cela, nous sommes *de Dieu!*...

(6) S. EPHREM., *Hym. de virginitate*, edit. RAHMANI, p. 23.

(7) S. THOM., *Comment. in Evang.*, JOAN., I, 13.

(8) *Act.*, xvii, 29.

Telle est cette essence surajoutée que Dieu infuse en nous et qui devient comme l'âme de notre âme.

Mais, poursuit saint Thomas, la Providence n'a pas moins de suavité et de munificence au regard du surnaturel qu'au regard de la nature et par conséquent elle doit nous communiquer des facultés nouvelles et des opérations nouvelles. Et c'est ainsi que notre organisme divin comprend tout cet ensemble harmonieux : à la base la grâce sanctifiante ; puis les vertus théologales, qui nous font atteindre Dieu en lui-même ; puis, les vertus morales infuses, avec leurs innombrables ramifications, qui nous enlacent tout entiers et doivent nous gouverner dans les conditions normales de la vie humaine ; puis les dons du Saint-Esprit, qui sont comme des germes d'héroïsme et nous mettent sous la direction du céleste Paraclet (9). Les dons sont couronnés par des actes exquis qu'on appelle les *fruits* du Saint-Esprit, et par certaines œuvres encore plus parfaites, qu'on appelle les *béatitudes* évangéliques. Notre saint Docteur insiste sur cette distinction : les fruits sont tous les actes vertueux dans lesquels le juste éprouve une délectation spirituelle, les béatitudes désignent les œuvres parfaites qui achèvent les travail de la sainteté (10).

(9) Ia IIae, q. 68.

(10) Ia IIae, q. 69 et 70.

Il ne nous suffit point d'avoir les dons di-vins, nous voudrions posséder la personne même de Dieu. Eh bien! c'est fait : par la grâce, la Trinité tout entière habite en nous : « *Per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis* (11). » La grâce, en effet, consacre notre âme de son invisible onction et en fait un temple où Dieu se complait. Or, nous ne concevons pas une église autrement que comme la demeure de Dieu : si nous sommes vraiment le temple, il faut que la divinité soit là, substantiellement présente, comme le corps et le sang de Notre-Seigneur sont présents dans le Tabernacle de l'autel. De plus la grâce, au moyen de la charité, établit entre Dieu et nous une amitié parfaite, qui, pour jouir pleinement, requiert l'union réelle des amis. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie : l'union est aussitôt faite que désirée, Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu! Bien que commune aux trois personnes, l'habitation est *appropriée* au Saint-Esprit, parce qu'elle est un don, une œuvre d'amour, et offre ainsi une certaine affinité avec ce qui est *propre* à la troisième personne.

Avec l'habitation, nous touchons à la vie mystique, et nous pouvons en constater déjà la transcendence ou l'élévation, comme dit Be-

(11) P., q. 43, a. 4, arg. 2. — Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 3.

noit XV, *de elevatione vitae supernaturalis*. D'après saint Thomas, elle est supérieure aux plus étonnantes miracles, même à la résurrection d'un mort, même à la création du ciel et de la terre; parce que dans la résurrection, c'est seulement la vie du corps qui est rétablie, dans la création, c'est seulement l'être naturel qui est produit, ici nous avons la participation de la vie propre de Dieu par la grâce sanctifiante ou de ses opérations propres par les actes de connaissance et d'amour. Et de là cette réflexion du Docteur Angélique : « *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi* (12). » — « O paroles d'or, s'écrie, à ce propos Cajetan, paroles d'or, qu'il faudrait méditer jour et nuit! Une seule grâce vaut plus que tout l'univers. Considérez donc quelle est la perte immense de ceux qui ne savent pas apprécier un tel trésor (13)! »

Ainsi expliqué, notre organisme est divinisé par la filiation adoptive ; nos facultés sont divinisées par les vertus infuses et les dons ; nos opérations sont divinisées par les fruits et les béatitudes. Remplis de divin, nous avons pour mettre en exercice toutes ces richesses un Moteur qui est le Saint-Esprit lui-même. C'est ici que devient profondément intéressante la théorie du Docteur Angélique. Puisque le

(12) *Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 3.*

(13) *CAJETAN, in h, 1.*

Saint-Esprit habite en nous d'une façon permanente, puisque ses dons sont des énergies vivantes, qui demandent à déployer leur activité, n'est-il pas normal que le juste, qui s'est purifié peu à peu, sente de temps en temps la touche du Paraclet et obéisse à son impulsion? Cette docilité est l'effet propre des dons : « *Dona autem Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto* (14). » Et parmi ces dons il en est un qui dispose spécialement à la contemplation, c'est-à-dire la sagesse infuse. Elle descend d'en haut, nous donne le goût des choses divines, nous met en harmonie avec elles, nous les fait apprécier par une sorte d'instinct, comme si elles nous étaient connaturielles. « *De sursum descendens judicium rectum habet de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas.* » Comme elle est à méditer cette belle expression : *secundum quamdam connaturalitatem!* Comme si nous étions élevés au niveau même des célestes réalités, mis, pour ainsi dire, sur le même plan que Dieu, introduits dans son intimité. Notre Docteur s'approprie ce que dit à ce propos Denys et il conclut avec lui : « *Est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina* (15). » Voilà le don du Saint-Esprit, qui rend l'homme par-

(14) *Ia IIae, q. 58, a. 2.*

(15) *Ia IIae, q. 45, a. 1, ad. 2, a. 2, c.*

fait dans les choses divines, au point, non seulement de les apprendre, mais encore de les éprouver en soi-même.

Pati divina, c'est l'heureuse formule de l'état mystique. Dans la vie *ascétique* simple, l'âme joue un rôle *actif*, s'exerce d'elle-même à la vertu, acquiert telle perfection par ses actes personnels avec le secours ordinaire de la grâce; dans la vie *mystique* proprement dite, elle est *passive*, en ce sens qu'elle ne peut point par ses efforts propres se donner ce qu'elle éprouve, mais d'autre part, son acte est vital et méritoire, et, puisque c'est l'apogée de la vie spirituelle c'est donc la vie vraiment intense et féconde, pleine d'éternité...

Cette connaissance supérieure du divin est accompagnée d'un amour intense de Dieu (16); car, de même que les vertus morales sont connexes entre elles dans la prudence, les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux dans la charité (17). Lorsque le don de sagesse entre en exercice et que l'intelligence est élevée à la contemplation, la volonté est excitée par une charité plus ardente et plus vive.

Voilà, pour saint Thomas et son école, les deux éléments qui caractérisent l'état mystique.

(16) « *Sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte judicare.* » *Ibid.*

(17) « *Sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in charitate.* »

que : une *connaissance supérieure* de Dieu et des choses de Dieu, connaissance éminente que l'homme ne peut s donner, mais non pas miraculeuse ; un *amour intense*, que nos efforts ne peuvent provoquer et que le Saint-Esprit nous communique lui-même par une impulsion toute puissante. Ce sont les deux caractères fondamentaux ; le reste est accessoire (18). Que l'homme ait des joies et des consolations ou des épreuves, des visions et des extases, qu'il éprouve dans son âme ou dans son corps des phénomènes miraculeux, c'est secondaire : parce que c'est le surnaturel modal, *supernaturale quoad modum*, non pas le surnaturel essentiel, *supernaturale quoad essentiam*, qui est la participation de la vie propre de Dieu par la connaissance et l'amour.

Pour l'Aquinate, la contemplation, pas plus que la prophétie, ne requiert nécessairement des idées infuses. Le saint Docteur distingue l'impression ou l'influence de la lumière divine, *impressio vel influentia luminis*, et l'infusion d'idées nouvelles. La lumière d'en haut peut pénétrer au fond de nos données acquises, les éclairer de telle sorte qu'elles représentent le surnaturel, sans que Dieu ait à infuser d'autres idées. Assurément, le Maître souverain des intelligences peut produire directement dans

(18) Voir pour une étude complète M. le chanoine SAUDREAU, *L'Etat mystique* ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*.

l'esprit les espèces intelligibles, comme il le fit pour l'âme de Notre-Seigneur et, nous le pensons aussi, pour la Vierge Marie (19), et pour certains saints favorisés de visions intellectuelles ; mais ce n'est pas une loi fondamentale. Dieu peut employer les deux modes, ou imprimer les idées ou seulement disposer et arranger les représentations existantes et les éléver par son illumination : « *Quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas* (20). »

Ecartant donc ce qui n'est pas essentiel, nous retiendrons que l'état mystique, d'après saint Thomas, est celui où l'âme *patitur divina*, c'est-à-dire, passive sous la touche du Moteur céleste le Saint-Esprit, éprouve les choses divines par une connaissance et un amour communiqués surnaturellement et qu'elle ne pourrait jamais se donner elle-même par ses seuls efforts.

Dès lors, faire des progrès dans la vie mystique, c'est progresser dans cette connaissance et cet amour, qui ne doivent pas avoir de mesure. Saint Thomas insiste sur ce grand principe, que Benoît XV et Pie XI n'ont pas manqué de signaler. « Il tenait fermement comme un principe indiscutable, dit l'encyclique *Stu-*

(19) Cf. notre livre *De Verbo incarnato*, p. 234, ss., 452.

(20) IIa IIae, q. 173, a. 2.

diorum ducem, que la charité doit toujours grandir en vertu du premier précepte ; Vous aimerez le Seigneur de tout votre cœur.... Le tout et -le -parfait sont la même chose. La fin du précepte c'est la charité, dit l'Apôtre. (*I, Tim., 1.*) Or, ce n'est pas dans la fin qu'il faut assigner une mesure, mais dans les moyens ordonnés à la fin. C'est pourquoi la perfection de la charité tombe sous le précepte, comme la fin vers laquelle chacun, selon sa condition, doit tendre (21). » Il faudra donc toujours redire : En avant, plus haut, plus haut ! Je n'ai pas encore accompli tout mon *devoir*, je ne suis pas encore arrivé au bout du *précepte*, je n'ai pas encore atteint la *mesure* de l'amour divin. Toujours, toujours davantage ! Pourquoi ? Parce que, selon l'expression d'un autre Maître, qui fut lui aussi le Docteur de la charité, saint Bernard, la mesure de l'amour, c'est de n'avoir pas de mesure, c'est d'aimer sans mesure, sans terme et sans fin : « *Modus diligendi (Deum) sine modo diligere* (22). »

Il suit de tout cela que la perfection chrétienne est la perfection même de la charité. Voilà encore un axiome fondamental dans la mystique de saint Thomas. La perfection pour tout être c'est d'atteindre sa fin, qui est sa suprême consommation. Or c'est la charité qui

(21) *IIa IIae*, q. 184, a. 3.

(22) S. BERNARD, *De diligendo Deo*, c. 1.

nous donne notre fin en nous unissant à Dieu, notre véritable béatitude (23). D'où il faut conclure que la perfection consiste essentiellement dans les *préceptes*, parce que tous se ramènent à la charité envers Dieu ou envers le prochain. Les *conseils* ne sont pas la perfection elle-même, mais les *instruments* de la perfection, en écartant les obstacles qui entravent l'exercice de la charité (24).

De là ce magnifique enseignement de notre saint Docteur sur l'économie des vœux de religion dans l'Eglise du Christ. Un des caractères de sa spiritualité c'est d'être précisément une apologie des ordres religieux (25). Les trois vœux doivent terrasser les trois grandes concupiscences qui gouvernent l'humanité ; car tout ce qui se fait en dehors du règne béni de Notre-Seigneur est inspiré ou par le désir des richesses, ou par celui des plaisirs, ou par celui des honneurs, ou pour mieux dire par les trois à la fois. La sainte pauvreté doit vaincre la concupiscence des yeux; la sainte chasteté, la concupiscence de la chair; la sainte obéissance, l'orgueil de la vie. Voilà les trois renoncements universels opposés aux trois obstacles universels de la charité.. C'est pourquoi on a pu dire que la vie religieuse

(23) IIa IIae, q. 184, a. 1.

(24) *Ibid.*, a. 3.

(25) Cf. Opusc., *De Perfectione vitae spiritualis*, et opusc. *Contra impugnantes cultum Dei et religionem*; et IIa IIae, q. 184, ss.

bien pratiquée est la perfection de l'amour dans la perfection du sacrifice. L'état religieux, qui repose sur ces vœux, est une obligation perpétuelle de tendre à la perfection de la charité et par conséquent il est l'état même de la perfection, inséparable de l'Eglise sainte.

Le sacerdoce est de l'essence de cette Eglise, parce que sans lui n'existerait pas le triple organisme qui constitue le *corps* de l'Eglise : le *magistère* visible pour l'enseignement des vérités surnaturelles et le *ministère* visible pour la sanctification des âmes sont confiés au sacerdoce, et de même le *gouvernement* visible appartient à la hiérarchie sacrée.

L'état religieux simple n'est pas de l'essence, parce qu'il n'entre pas dans l'organisme fondamental, mais il est de l'*intégrité*, pour faire resplendir l'auréole de la perfection et de la sainteté. Quoiqu'il en soit de tel ordre ou de telle congrégation en particulier, nous sommes certains que l'état religieux lui-même durera autant que l'Eglise et aidera les croyants à dire et à chanter : *Credo sanctum Ecclesiam* (26).

Mais il faut ajouter avec saint Thomas que les Evêques sont dans un état de perfection supérieur à celui des religieux. Si le profès doit *tendre*, l'évêque doit *exercer* les actes des par-

(26) C'est l'application de ce que nous avons dit dans l'étude précédente sur la profession religieuse. Nous sommes obligés de répéter ces notions et ces synthèses pour que chacune de ces petites études soit complète en elle-même.

faits, *pratiquer d'une manière permanente la charité, en se dévouant pour son troupeau, jusqu'à lui donner, s'il le faut, le témoignage suprême, qui est celui du sang : Bonus Pastor ponit animam suam pro ovibus suis* (27)...

C'est pourquoi les prêtres et les religieux doivent rester attachés à l'évêque, ainsi que les cordes à la lyre, selon la pittoresque expression de saint Ignace d'Antioche (28), le regarder comme l'idéal du troupeau, *forma gris* (29), recourir à lui comme au principe qui doit les perfectionner et qui, possédant la plénitude du sacerdoce, est après le Christ la première source de la sainteté dans le diocèse.

La Mystique de l'Angélique Maître, après avoir considéré la perfection dans la pratique des commandements et des conseils, dans l'exercice de la charité soit par la vie religieuse soit par le ministère épiscopal, nous fait voir le couronnement dans l'héroïsme des saints.

Chaque fois que l'Eglise place un de ses enfants sur les autels, elle exige qu'il ait pratiqué toutes les vertus au degré héroïque, et les serviteurs de Dieu arrivent aux honneurs de la béatification et de la canonisation, ayant payé le tribut de l'héroïsme, comme les martyrs ont payé le tribut du sang. Nous avons dit que tous les justes portent en eux les germes de l'hé-

(27) IIa IIae, qq. 184 et 185.

(28) S. IGNAT., ANTIOCH., *Ephes.*, IV; P. G., V. 648.

(29) I, Pet., V, 3.

roïsme avec les dons du Saint-Esprit, qui sont comme une lyre dont l'héroïsme est le son ou comme une plante dont l'héroïsme est la fleur. Nous ne devons pas ignorer cette consolante doctrine : quoiqu'il en soit de nos misères, nous sommes capables de vibrer ou de fleurir, pourvu que nous conservions les dons du Saint-Esprit. C'est à eux que saint Thomas ramène la vertu héroïque ou divine : « *Superexcellentiori virtuti quam Philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti* (30). »

L'ensemble doctrinal que nous venons de présenter contient déjà la réponse à la question : Si tout le monde est appelé à la perfection et s'il convient de désirer les grâces mystiques ? Puisque la perfection consiste dans la charité et que la charité n'a pas de limite et que tout chrétien doit avoir la charité, tout chrétien doit aspirer à la perfection, comme à la fin vers laquelle chacun, selon sa condition, doit tendre, ainsi que nous l'ont dit notre Docteur Angélique et Pie XI après lui. Il y a donc pour tous un appel au moins éloigné et général (31).

Si l'on objecte que tout le monde ne peut pas pratiquer les conseils, saint Thomas répond que tout chrétien doit avoir au moins l'esprit des conseils, au point de n'aimer rien ni per-

(30) *Ia IIae, q. 159, a. 2, ad. 1.*

(31) Voir pour cela le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*

sonne plus que Dieu, rien ni personne autant que Dieu, rien ni personne malgré Dieu : « Ut nihil supra eum aut contra eum aut aequaliter ei diligatur (32). »

Tous les justes, en recevant la grâce sanctifiante avec les vertus et les dons, jouissent de l'habitation du Saint-Esprit et l'habitation, qui comporte l'amitié parfaite, dispose au couronnement, qui est la vie mystique.

Si celle-ci était miraculeuse, accompagnée nécessairement d'extases ou d'autres phénomènes étranges, si elle requérait indispensablement des idées infuses, on comprend qu'il y eût présomption ou témérité à la demander ; mais, si elle consiste essentiellement, comme nous l'avons expliqué avec le Maître, dans une grâce éminente de connaissance et d'amour, qui hésiterait à la désirer ? N'est-il pas désirable de connaître et d'aimer Dieu de plus en plus de cette manière intime qui commence sur la terre la perfection de la patrie, surtout si l'on se rappelle que la mesure de l'amour divin est de n'avoir pas de mesure ?

Ainsi comprise, la mystique n'apparaît pas isolée, en dehors du cadre normal du surnaturel, elle est insérée dans ce surnaturel de telle sorte que la vie spirituelle n'est pas complète sans elle.

Voilà, d'ailleurs, ce que nous pouvons admi-

(32) IIa IIae, q. 184, a. 3, ad. 2.

rer dans la vie de saint Thomas, aussi bien que dans ses écrits. Il n'est pas seulement le docteur de la mystique, il est le mystique parfait, dans lequel nous retrouvons les deux caractères essentiels analysés plus haut. La connaissance éminente reçue d'en haut : « *Dicere solebat, raconte son biographe, quidquid sciret non tam studio aut labore suo se peperisse quam divinitus traditum accepisse.* » Et c'est pourquoi son oraison était continue : « *Quoties studere voluit, disputare, legere, scribere, vel dictare, prius ad orationis secretum accedens profusis orabat lacrymis.* » Sa charité ardente éclate dans ses épanchements avec le crucifix qui daigne lui parler, dans sa tendre dévotion envers le Saint-Sacrement, dans son union permanente avec Dieu, au point qu'il était souvent ravi en extase, comme s'il assistait déjà aux mystères de l'éternité : « *Raptus videbatur interesse mysteriis (33).* »

Le Souverain Pontife Pie XI, dans l'encyclique *Studiorum ducem*, donne comme caractéristique de la sainteté de l'Aquinate l'union des deux sagesse et lui applique ce que notre Docteur dit de la sagesse surnaturelle qui dispose le juste à éprouver en lui-même le divin sous cette forme passive et cependant pleine de vie dont nous avons parlé, *patiens divina...* Et le Pape ajoute que notre saint, surtout dans la

(33) BOLLAND., VII, *Mart.*, p. 670, 674.

dernière période de sa vie, était parvenu à une contemplation si intense qu'il ne pensait plus qu'à Dieu et ne désirait plus que l'union divine. Il suffit, d'ailleurs, de parcourir même rapidement sa biographie pour être convaincu que Thomas a uni la mystique dans sa vie comme dans sa *Somme Théologique*.

Et maintenant il nous est facile de contempler dans une vue d'ensemble cette synthèse thomiste que nous venons d'exposer à grands traits.

La vie mystique est le couronnement de notre organisme surnaturel, qui comporte la grâce sanctifiante, les vertus, les dons, les fruits, les béatitudes, l'habitation du Saint-Esprit, et elle requiert deux éléments essentiels : connaissance supérieure et amour intense, que l'âme ne pourrait jamais se donner. Cet état, dans lequel les facultés sont passives, est éminent, mais non point miraculeux, et il n'exige pas nécessairement des idées infuses; celles-ci, comme les extases et les révélations, ne sont que le surnaturel *quoad modum*. Le progrès dans la vie mystique est le progrès dans la charité elle-même, laquelle doit toujours grandir en vertu du premier précepte, et donc la perfection chrétienne est la perfection de la charité; et elle consiste essentiellement dans les préceptes, les conseils étant les *instruments* de la perfection, qui permettent le libre exercice de l'amour di-

vin. D'où il suit que les vœux de religion, opposés aux trois grands obstacles, sont nécessaires pour réaliser l'état de perfection et que l'état religieux appartient à l'intégrité de l'Eglise, pour faire resplendir en elle l'auréole de la sainteté; tandis que l'épiscopat est l'état de la perfection acquise, parce qu'il doit être l'exercice permanent de la charité.

L'apogée c'est l'héroïsme, dont les dons du Saint-Esprit sont le principe et le germe.

La conclusion manifeste c'est que tous les chrétiens sont, au moins d'une manière générale et éloignée, appelés à la perfection comme au terme suprême, vers lequel chacun suivant sa condition doit tendre, et que personne n'est dispensé d'avoir l'esprit des conseils; enfin que l'état mystique est une grâce souverainement désirable, puisque tout ami de Dieu doit désirer cette connaissance et cet amour excellents qui commencent dès ici-bas la question de la patrie.

On a dit que, si toutes les grâces viennent du Sauveur, il en est de spécialement précieuses qui jaillissent des régions les plus divines et les plus aimantes de son cœur adorable. C'est assurément, une grâce de ce genre que de comprendre ce qu'a enseigné le Docteur Angélique et d'imiter ce qu'il a pratiqué : *quae docuit intellectu conspicere et quae egit imitatione com-*

plere. Les vrais disciples et les fidèles imitateurs de saint Thomas peuvent donc espérer qu'ils seront abrités avec lui dans les régions du Sacré-Cœur les plus divines et les plus aimantes.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	v
---------------	---

PREMIÈRE PARTIE Questions Sociales.

CHAPITRE PREMIER	
LA VÉRITABLE SOCIÉTÉ DES NATIONS.....	3

Le nom lui-même a été consacré par les Papes et la réalité avait déjà commencé dans l'Eglise. — Les grands principes chrétiens sans lesquels la véritable société des Nations ne saurait avoir une action efficace et durable.

CHAPITRE DEUXIÈME	
L'UNION DES ÉGLISES	28

I. Les Eglises Orientales. — Les dix articles qu'il faut toujours maintenir. — II. Les Confessions Protestantes. — Le décret du Saint-Office. — Les conversations de Malines.

DEUXIÈME PARTIE Questions Psychologiques.

CHAPITRE PREMIER	
LES MALADIES DE LA VOLONTÉ.....	59

Ce qu'il faut penser des trois états pathologiques. — L'aboulie : explication. — L'impulsion irrésistible ; deux sortes de cas : explication. — L'éducation de la volonté dans les saints.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA NOTION THÉOLOGIQUE DE LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVER-	
SION	77

I. Résumé de la doctrine catholique touchant la conversion. — II. Les actes indispensables qui constituent la psychologie de la conversion. — III. La surnaturalité de la conversion; conséquences pour l'apologétique.

TROISIÈME PARTIE
Questions Ascétiques et Mystiques.

CHAPITRE PREMIER

VERTUS ACTIVES ET VERTUS PASSIVES, VERTUS NATURELLES ET VERTUS SURNATURELLES	107
---	-----

L'américanisme et le modernisme. — S'il y a des vertus vraies qui ne sont que passives. — Si les vertus naturelles peuvent être parfaites sans les vertus surnaturelles. — Nécessité d'unir toutes les vertus.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PROFESSION RELIGIEUSE ET LES ŒUVRES D'APOSTOLAT ET DE CHARITÉ	128
---	-----

Le problème. — La solution donnée par Pie X. — Les droits de Dieu. — L'économie de l'Eglise. — Les intérêts personnels du religieux. — Le triple pouvoir que possède la profession religieuse : pouvoir de *consécration*, pouvoir de *sanctification*, pouvoir d'*expiation*. — Actualité de cette doctrine.

CHAPITRE TROISIÈME

LA MYSTIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.....	154
--	-----

Comment dans le système thomiste la mystique est le couronnement suprême de notre organisme surnaturel. — Les deux éléments essentiels de l'état mystique : connaissance éminente et amour intense que l'âme ne pourrait se donner. — Comment la perfection chrétienne est la perfection même de la charité. — Comment la vie religieuse et l'épiscopat sont les états de perfection. — Si tout le monde est appelé à la perfection et s'il convient de désirer les grâces mystiques. — Résumé et conclusion.

A Notre Cher Fils, EDOUARD HUGON
DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÉCHEURS

PIE XI, PAPE.

CHER FILS,

Salut et Bénédiction Apostolique,

Nous avons reçu les volumes dont vous Nous avez récemment fait hommage, intitulés : « Tractatus dogmatici » produit vraiment remarquable de votre esprit; et, à mesure que Nous le parcourions, autant que Nos occupations Nous l'ont permis, Nous avons constaté que, si vos écrits ont été honorés par Nos Prédécesseurs d'une insigne recommandation, ils réclament aussi un témoignage d'éloges de Notre part.

Lorsque vous avez publié votre CURSUS PHILOSOPHIAE THOMISTICAE, Pie X de sainte mémoire y louait fortement et la sincère doctrine de Saint Thomas, et la richesse et l'ordre des matières et la limpideté de l'exposition. Nous n'ignorons pas que Notre Prédécesseur immédiat vous félicitait d'avoir exposé en un style facile les mystères du salut en les mettant à la portée des fidèles et en faisant très à propos servir les sciences sacrées au progrès de la piété.

Sachez que Nous aussi, Cher fils, Nous approuvons pleinement vos traités en forme de commentaire sur les principales questions de la SOMME de SAINT THOMAS dans lesquels vous expliquez la théologie pour l'utilité des étudiants.

Cela Nous agrée d'autant plus que vous avez déjà mis en pratique les règles que Nous prescrivions Nous-même dans Notre Lettre Apostolique au Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Vous y suivez comme Nous le recommandions, non seulement la méthode mais encore la doctrine et les principes de Saint Thomas; et en faisant une véritable part à la théologie dite positive, vous avez mis cette dernière au service de la scolastique, de telle sorte que celle-ci comme il convenait, occupât le premier rang. Votre ouvrage n'est donc pas une stérile recension des dogmes, c'est un vrai corps de doctrine, formé des principes et des conclusions.

Il Nous est agréable d'y louer encore la clarté du fond et de l'exposition et le soin que vous prenez de suggérer, à l'occasion, les considérations opportunes qui peuvent exciter dans l'esprit du lecteur les flammes de la piété.

Continuez donc vaillamment à exposer par la parole et par la plume selon l'esprit de Saint Thomas, les doctrines sacrées aux jeunes gens qui se destinent au sacerdoce, et afin que vous puissiez pendant longtemps et avec succès remplir cette mission, comme gage des bienfaits de la céleste sagesse et comme témoignage de Notre Paternelle Charité. Nous vous accordons, Cher Fils, très affectueusement dans le Seigneur la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, auprès de Saint Pierre, le XXV du mois de février MCMXXIII, de Notre Pontificat la deuxième année.

PIE XI, PAPE.

Lettre de S. E. le Cardinal BISLETI
au R. P. Edouard Hugon, pour recommander son cours
de théologie (1)

Sacrée Congrégation des Séminaires
et Universités

Rome, le 5 juillet 1922

TRÈS RÉVÉREND PÈRE,

Le gracieux hommage que vous m'avez fait de vos traités dogmatiques me fournit une nouvelle et agréable occasion de vous exprimer ma vive gratitude et de vous présenter mes plus sincères félicitations.

Fils dévoué et fidèle du grand Patriarche qui, selon l'heureuse expression du Dante, fut *une splendeur de la lumière des chérubins*, vous employez toutes vos forces et tous les dons que le Seigneur vous a largement départis à la diffusion de la vérité, de cette vérité dont Jésus a dit : « *La vérité vous rendra libres* » (Jean, VIII, 32).

Après nous avoir donné un magnifique Cours de philosophie scolaistique si hautement loué par le Souverain Pontife Pie X et si fort apprécié des savants, vous nous présentez maintenant quatre volumes de *traités théologiques*, qui sont un commentaire des principales questions dogmatiques contenues dans la *Somme de l'Ange de l'Ecole*.

C'est un *commentaire* clair, profond, précis; et c'est aussi un *complément*, parce que vous avez uni harmonieusement la partie *scolastique* des questions avec la partie *positive*, que supposait saint Thomas mais que ne supposent pas nos étudiants, et vous avez réalisé cet accord d'après le critère indiqué par Pie X, lorsqu'il a dit : « Il faut donner à la théologie *positive* plus d'importance que par le passé, mais de telle manière que la *scolastique* n'en souffre aucun détriment » (*Encycl. Pascendi*). On a de la sorte un tout parfait et les esprits de tous les temps trouvent pleine satisfaction à leurs légitimes exigences.

En même temps que je prie le Seigneur de vous ajouter de nouvelles grâces et de nouvelles forces, pour que vous les employiez au bien des âmes, je forme le vœu que vos livres concourent efficacement à la diffusion de la doctrine de l'Angélique Maître, doctrine que l'Eglise a faite *sienne* et qui a servi et servira toujours à la défense de la vérité et à la destruction de l'erreur.

C'est avec une particulière estime, mon très Révérend Père, que je me dis une fois de plus votre dévoué serviteur.

GAËTAN, Card. BISLETI, Préfet.

Au T. R. P. EDOUARD HUGON, O. P.
Vice-Régent du Collège Angélique, Rome.

(1) *Tractatus dogmatici ad modum commentariorum in praecipuis quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis*. Quatre volumes in-8, Paris, Lethielleux.

Mgr DUPANLOUP

ÉVÊQUE D'ORLÉANS

De l'Education. 15^e édition. 3 volumes in-12. 21 fr.; franco 24 .

Voici la quinzième édition d'un livre déjà ancien (il fut publié en 1851), mais toujours actuel. On sait quel grand éducateur fut l'évêque d'Orléans : il a mis dans cette œuvre les trésors d'une longue expérience, un bon sens remarquable, une élévation de pensée saisissante et il y joint le charme d'un style incomparable. Jamais, les grands principes d'éducation, et surtout d'éducation chrétienne, basée sur l'autorité et le respect, n'ont trouvé un apôtre plus ardent et plus autorisé. Le premier volume traite de l'Education en général, le second de l'Autorité et du Respect, le troisième des Hommes d'éducation.

Ce serait une erreur de croire que ce livre ne s'adresse qu'aux professeurs : il est infinitement utile aux directeurs d'œuvres de jeunesse et même aux parents à qui il donnera, pour élever leurs enfants, les conseils les plus précieux.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Conférences aux femmes chrétiennes. In-12. 6 fr.; franco 8 75.

Lettres sur l'éducation des filles et sur les études qui conviennent aux femmes dans le monde, 8^e édition. In-12. Prix 6 fr.; franco 6 75

La Femme studieuse, 9^e édition. In-12 en caractères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50; franco..... 8 25

Le Mariage chrétien, 18^e édition. In-16 en caractères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50; franco..... 8 25

L'Enfant, 10^e édition. In-16 en caractères elzéviriens, encadré de vignettes. 7 fr. 50; franco..... 8 25

De la Dévotion au Très Saint-Sacrement, in-18. 1 fr. 20; franco 1 fr. 35

Journal Intime de Mgr Dupanloup. Extraits recueillis et publiés par L. Branchereau. 2^e édit. In-12. 5 25; franco..... 6 fr.

Mgr DUPANLOUP. — La vie de Mgr Borderies, évêque de Versailles. 1 vol. in-12. Prix 6 fr.; franco 6 75

Ce livre est une œuvre posthume que l'illustre évêque d'Orléans n'avait pas eu le loisir de publier. Mgr Dupanloup raconte la vie de celui qui fut son maître, son initiateur et son ami et qu'il appelle « un grand catéchisme ».

Les Derniers Jours de Mgr Dupanloup. 3 fr.; franco.... 3 50

Ces pages émouvantes n'étaient pas destinées à la publicité. Ecrites au moment même de la mort de Mgr Dupanloup, elles ont un caractère intime qui n'aime pas le grand jour. Les détails qu'elles renferment ont paru propres à éclairer l'un des côtés les moins connus et les plus admirables de l'âme du grand évêque. Les vrais amis de l'Eglise seront heureux de trouver dans cet écrit qui a la valeur d'un témoignage, le récit fidèle de cette sainte mort, juste récompense d'une si belle vie.

Mgr GIBIER

ÉVÊQUE DE VERSAILLES

Les Reconstructions nécessaires. 6 fr.; franco..... 6 50

On retrouvera dans ce substantiel volume toutes les qualités éminentes qui caractérisent les ouvrages de l'évêque de Versailles : esprit net et pratique, courage à voir et à signaler le mal et ses remèdes, grande actualité, conviction, sain et bienfaisant optimisme, enfin et surtout, zèle sacerdotal le plus pur. L'ouvrage traite des âmes, de la famille, de l'école, de la profession, de la paroisse, de la cité, de l'humanité. On le voit, les plus graves questions sont posées et traitées avec cette compétence qui a fait le légitime succès des autres ouvrages du même auteur.

Ch. PARRA, S. J.

Les Temps Nouveaux, le Relèvement national. 2^e édition. In-12 de 400 p. 5 fr.; franco..... 5 50

Ce livre est peut-être le plus remarquable qui soit sorti de la plume de l'évêque de Versailles. — 1^{re} partie. — Ceux qui ne souvent pas nous relever : les aveugles, les négateurs, les sceptiques, les sectaires, les arrivistes, les jouisseurs, les corrupteurs, les utopistes, les insouciants, les timides, les découragés, les inutiles, les routiniers, les intransigeants, la femme inférieure à sa mission.

1914-1918. **Paroles de la guerre,** 2^e édit. In-12. 5 25; franco 5 75

Ce volume qui est un écho de toutes les aspirations, de tous les enthousiasmes comme aussi de toutes les joies de l'âme française depuis quatre ans, rendra de grands services aux prêtres qui voudront donner à leur parole les qualités qui captivent et soulèvent un auditoire en lui faisant du bien.

Religion, 5^e édit. In-12. 5 fr. 25; franco..... 5 75

Cet ouvrage est un résumé de tout ce qu'un vrai chrétien doit savoir pour donner à son Dieu le double témoignage de sa foi et de ses œuvres. 1^{re} La Religion. 2^e Les croyances. 3^e Les pratiques. 4^e Les œuvres; telles sont les divisions de ce volume qui aura un immense succès. Les prêtres trouveront en lui la matière de prêches courts, substantiels, intéressants. Il sera le manuel des fidèles qui veulent s'instruire.

Famille. 3^e édition. In-12. 5 fr. 25; franco..... 5 75

Deux parties dans ce nouveau volume : 1^{re} Avoir une famille. 2^e Bien éléver sa famille. La première est d'une actualité poignante et on saura gré à l'Évêque de Versailles d'avoir courageusement signalé le fléau de la dépopulation et indiqué nettement les remèdes du mal.

Patrie. 2^e édit. In-12 de 504 p. 5 fr. 25; franco..... 5 fr.

Divisions de l'ouvrage :

1^{re} *Devoirs généraux envers la Patrie.* Connaitre la Patrie. Aimer la Patrie. Servir la Patrie ; 2^e *Devoirs particuliers envers la Patrie.* Constituer et former une France organisée — vivante — rayonnante — unie et catholique. La France sera ce que les catholiques français la feront — par leurs vertus et leurs exemples, leur dévouement et leur bienveillance, leur zèle et leur générosité.

Nous recommandons la lecture attentive du dernier chapitre.

Le Règne de la Conscience. In-12. 6 francs; franco.... 6 50

Abbé PERREYVE

Entretiens sur l'Eglise catholique, 4^e édition. 2 in-12. Prix
12 francs; franco 18 50

Les attaques acharnées dirigées contre l'Eglise par la mauvaise presse et la facilité déplorable avec laquelle beaucoup d'ignorants les accueillent : tout concourt à rendre plus utile que jamais la lecture d'un livre fait de science, de probité, de connaissance approfondie des maladies intellectuelles et morales du temps présent, et aussi de compatissante charité pour les erreurs des hommes et de l'immense désir de les amener à la connaissance et à l'amour de la vérité.

DU MÊME AUTEUR :

Biographies et Panégyriques, nouvelle édit. In-12. Prix : 5 25;
franco 6 fr.

Lettres du R. P. Lacordaire à des Jeunes gens, recueillies et publiées par l'abbé H. Perreyve, augmentées de lettres inédites et des approbations de NN. SS. les archevêques et évêques. 13^e édit. In-12. 4 fr.; franco 4 75

Lettres de Henri Perreyve à un ami d'enfance (1847-1865). 8^e édit. In-12. 5 fr.; franco 5 75

Lettres de l'Abbé Henri Perreyve (1850-1865). 7^e édit. augmentée de plusieurs lettres, avec une lettre de Mgr l'évêque d'Orléans et le portrait de l'abbé Perreyve. In-12. 5 fr.; franco 5 75

Méditations sur le Chemin de la Croix, 14^e édit. In-18. 1 fr. 50;
franco 1 fr. 80

Méditations sur quelques versets de l'Evangile de saint Jean, 21 fr. 50; franco 1 80

Pensées choisies, extraites de ses œuvres et précédées d'une introduction par S. E. le cardinal Perraud, de l'Académie française, 3^e édit. 1 fr. 50; franco 1 80

Etudes historiques. (Œuvres posthumes.) Leçons et fragments du cours d'histoire ecclésiastique. 5 fr. 25; franco 6 fr.

Sermons. Sermons inédits. Une station à la Sorbonne. 4^e édit. In-12. 5 fr. 25; franco 6 fr.

Souvenirs de Première Communion. 1 fr. 50; franco 1 80

Méditations sur les saints Ordres. (Œuvres posthumes.) 2^e édit. In-18. 1 fr. 50; franco 1 80

La Journée des Malades, réflexions et prières pour le temps de la maladie, avec une introduction par le R. P. Pétetot, 12^e édit. In-12. 3 fr.; franco 3 75

Etudes sur l'Immaculée-Conception, avec un avant-propos, S. E. le cardinal Perraud. 2^e édit. In-12. 1 fr.; franco.. 1 20

Deux Roses et deux Noëls, avec une préface de S. G. Mgr Gauthier, évêque de Nevers. In-32 0 fr. 75; franco..... 1 fr.

Mgr TISSIER
ÉVÊQUE DE CHALONS

Tentations et Tâches de Femmes, 2^e édition. 3 fr.; franco 3 50.

Dans trois conférences aux femmes du monde, Mgr l'évêque de Châlons étudie d'abord la curiosité intellectuelle qui sage-ment dirigée est le plus précieux trésor même chez la femme; il flagelle la mollesse qui paralyse l'esprit, le cœur, la volonté de tant de gens; il dénonce, enfin, cet amour du clinquant, du simili, dans les mobiliers et les parures, l'engouement pour la littérature et les spectacles pervers et ineptes, la folie des modes et des danses ridicules et extravagantes, indices trop indiscutables de la bassesse esthétique où glisse un pays qui a encore la prétention de tenir le flambeau de la civilisation.

Ces justes observations, exprimées avec art, dans un style clair, vigoureux, attachant, seront lues avec beaucoup de profit par bien des lectrices, et par des lecteurs aussi, qui pourront y glaner nombre de conseils propres à atténuer la frivoïté de leurs épouses en les orientant vers une vie plus utile, plus belle et partant plus heureuse.

L.-J. C

DU MÊME AUTEUR :

Les Tâches Idéales, Religieuses, Educatrices, Patriotiques,	6
2 ^e édit. 5 fr. 25 ; franco.....	6
La Parole de l'Évangile au Collège, 3 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ;	
franco	6
Les Jeunes Âmes, 3 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco.....	6
Soyons Apôtres, 2 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco....	6
Les Femmes du Monde, 7 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco	6
La Vérité aux Gens du Monde, 5 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ;	
franco	6
Pour la Victoire : Nouvelles Consignes de Guerre. In-12, 5 fr. 25 ;	
franco	6
La Langue des Femmes, 6 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco	6
Les Grands Jours du Collège, 9 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ;	
franco	6
Les Groyances Fondamentales, avec un appendice sur les My-	
tères et les Miracles, 8 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco..	6
Vérité et Vérités, 2 ^e édition. In-12, 5 fr. 25 ; franco.....	6
La Crise du Pain, in-12, 0 fr. 50 ; franco.....	0 50
La Couronne de la Sainteté, in-12, 0 fr. 50 ; franco.....	0 50
Le Message de Jeanne, panégyrique de la Bienheureuse Jeanne	
d'Arc	0 75
Sur la Tombe des Souvenirs	0 50
Le Bon Esprit au Collège. Nouvelle édit. 5 fr. 25 ; franco	6
La Femme au Foyer.	6
Les Soucis d'une Femme du Monde,	6
Le Fait divin du Christ, 2 ^e édit. 5 fr. 25 ; franco.....	6
Nos Tributs de Gloire, Retraite donnée à Lourdes du 20	
94 août 1919, 2 ^e édition, 5 fr. 25 ; franco.....	6
Figures Françaises et Pages Nationales, 5 fr.; franco....	6
Le Christ de la Jeunesse, in-12, 8 fr.; franco.....	4

999

204

H73

Hugon, Ed.

99

AUTHOR

Etudes Sociales Et Psycholo-

Sociales Psychologiques Et

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

